الدكتور حسن الشافعى

أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم

التيار المشائى

فى الفلسفة الإسلامية

الناشر

دار الثقافة العربية

٣ شارع المبتديان القاهرة


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET



الدكتور حسن الشافعى

أستاذ الفلسفة الإسلامية ـ كلية دار العلوم

التيار المشائى

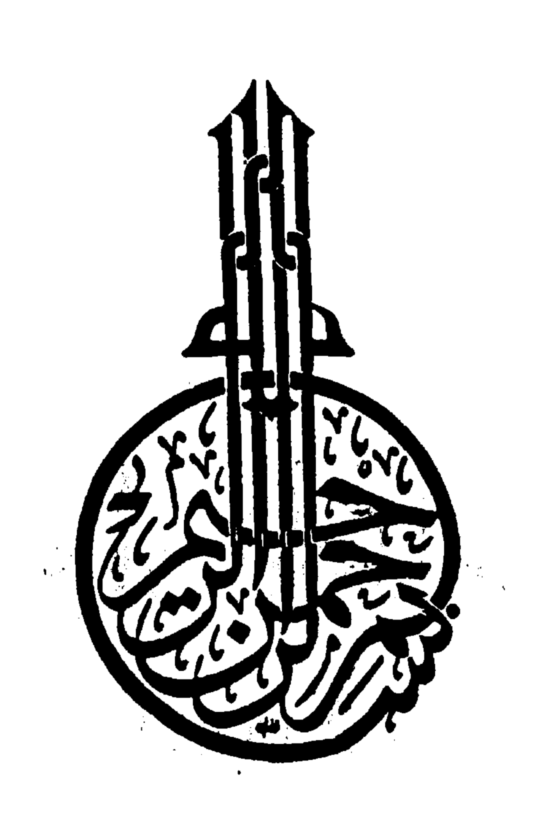
فى الفلسفة الإسلامية

الناشر

دار الثقافة العربية

٣ شارع المبتديان القاهرة

١٤١٨-١٩٩٨


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الفكر الفلسفي عند المسلمين – ملاحظات تمهيدية

يقوم "الدين الإسلامى" على أساس من الوحى. والكتاب والسنة هما الأصلان الجامعان له، وقد خاطب الله نبيه والمسلمين فى آخر آيات القرآن الكريم : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينًا) [المائدة : ٣].

وبانتقال النبى – صلى الله عليه وسلم – إلى الرفيق الأعلى توقف الوحى، وبدأ العقل المسلم يعمل فى بناء "الحضارة الإسلامية". فظهر منذ ذلك الحين ما يمكن أن نسميه "الفكر الإسلامى" فى مجالات الفقه والعقيدة واللغة والأدب، ذلك الفكر الذى يعرفه أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية بقوله : المقصود بلفظ الفكر: هو عمل العقل الإسلامى وثمرته، وبعبارة الفكر الإسلامى: اجتهادات مفكرى الإسلام فى بحث مختلف المسائل، بالاستناد إلى أصول الإسلام الكلية .. بحسب ما فرض القرآن عليهم من التفكير والنظر وطلب الحقيقة فى أمور الدين والفكر والحياة.[١]

وأخذت منذ القرن الثانى تظهر المدارس والمذاهب والفرق المتعددة فى هذه المجالات المختلفة. وفى هذا القرن نفسه بدأ احتكاك المسلمين بالثقافات الأجنبية، شرقية وغربية، يؤتى أكله فى ميدان العلوم أولاً. ثم فى مجالات فكرية أوسع بعد ذلك.

ومن ثم اتسع الفكر الإسلامى وتعددت وظائفه وظهر فى إطاره – وبخاصة فى القرن اللاحق وما بعده – الفكر الكلامى والصوفى والفلسفى. وقد أفاد هذا الفرع الأخير من مصادر شرقية وغربية. ولكن المصادر الإغريقية كانت عليه أغلب، وساده تراث أرسطو بوجه أخص. ومن ثم غلب عليه اسم التيار المشائى أو المشائية

١- هو الأستاذ محمد عبد الهادى أبو ريدة – انظر حسن الشافعى : فى فكرنا الحديث والمعاصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م، ص د – ٦.

الإسلامية أو "الفلسفة الإسلامية" بمعناها الخاص. وسنمهد لدراسة هذا التيار الأخير ببعض ملاحظات عامة عن الفلسفة الإسلامية بمعناها العام الذى يشمل كل ألوان الفكر الفلسفى عند المسلمين، وهو ذلك الفكر الذى ساد أقطار الشرق الأوسط وما يجاورها فى آسيا وأوربا وأفريقيا، منذ القرن التاسع الميلادى، ونسخ ما بها من عقائد وفلسفات، وتمثل ما فيها من أفكار وثقافات، وأخذ دور القيادة الحضارية والفكرية عدة قرون على مستوى العالم كله، بحيث يمكن اعتباره ممثلاً أصدق تمثيل لإسهام هذه الشعوب فى مسيرة الفكر الفلسفى الإنسانى. ثم نثنى بملاحظات تتعلق بالفلسفة الإسلامية بمعناها الضيق، أعنى التيار المشائى منها بوجه خاص.

١- أيوجد لدى المسلمين حقًا فكر فلسفى؟

لا نرى موجبًا للإفاضة فيما كان يدور فى القرن الماضى وأوائل القرن الحالى – بشأن هذا السؤال – من خلاف حول وجود الفلسفة الإسلامية أو عدم وجودها، ومدى أصالتها أو تبعيتها، فقد كاد هذا الخلاف – الذى أثاره الغربيون حول الفلسفة الإسلامية وحول الفلسفات الشرقية بوجه عام – أن ينتهى؛ لتهافت ما قامت عليه فكرة المنكرين للفلسفة الإسلامية من أسس، ومن ذلك:

(أ) أسطور التفرقة الجنسية بين الآريين والساميين التى نادى بها رينان وتابعه عليها آخرون، من أمثال جوتتيه[1] وبرهيه. وقد تخلى عنها الفكر الغربى لضعف سنادها العلمى[2].

(ب) وأن العرب أو المسلمين ما زادوا على أن قلدوا المشائية اليونانية أو شوهوها بالتفسير الخاطىء أو الفهم الردىء. فالواقع الذى أخذ يعترف به الكثيرون من الغربيين أن الأوربيين أنفسهم مدينون كثيرًا فى فهم أرسطو لشراحه العرب كابن

---

[1] – انظر عبد الرازق : تمهيد ٢٢.

[2] – السابق.

رشد وغيره[١]. على أن الفلسفة الإسلامية لا تنحصر فى التيار المشائى فهى تضم علم الكلام الذى يقول عنه رينان مثلاً إنه (الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام)، وتضم التصوف أيضًا، الذى لم يأخذ كثيرًا عن المشائية ويستقطب مع ذلك اهتمام الكثيرين في الشرق والغرب على السواء، كما تضم أصول الفقه الذى نشأ إسلاميًا خالصًا على يد الشافعى ثم نما على يد الفقهاء والمتكلمين[٢]. على أن الاقتراض الثقافى الرشيد لا يلغى الشخصية المستقلة بقدر ما يدعمها ويثريها.

(جـ) التعصب الدينى ضد الإسلام كدين وضد كتابه المنزل واتهامهما بأنهما يصادران التفكير العقلى[٣]، فى حين أنهما يوجهانه فريضة على المؤمن وعلى من يريد الدخول فى الإسلام، ويكفى هنا أن نشير إلى تناقض أصحاب هذه التهم، فجوتييه مثلاً الذى يقول عن الإسلام إنه "لا يتفق والتفكير الحر"[٤] يعود فى مقام آخر فيعترف بتحرر المفكرين المسلمين بينما خضع المفكرون المسيحيون للعقائد الكنسية: "أما فى الإسلام فالفلسفة السكولاستية تنجو من هذه العبودية للكلام التى تمسخ السكولاستية المسيحية. هى بعيدة عن أن تكون من أى وجه خاضعة للكلام"[٥]. فهل يصح بعد هذا أن نستمع له أو لكلام زميله "كوزان" الذى ينضح كلامه عصبية : ".. أما أوربا المسيحية فهى – لا سواها – مهد العبقرية"[٦]

إن الغبار قد انجاب عن وجه الفلسفة الإسلامية، وأصبحت أصالتها المتمثلة فى الأساس القرآنى الذى قامت عليه كما يسلم أحدث بحث صدر عنها فى

---

[١] – ديبور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٤١٩.

[٢] – أنظر الشافعى : مقدمة فى الفلسفة العامة. دار الثقافة العامة بالقاهرة، ص ١٩٧.

[٣] – عبد الرازق : تمهيد ٥ – ٩.

[٤] – جوتييه: مدخل ١٧٦.

[٥] – عبد الرازق : تمهيد ٢٦.

[٦] – السابق ، ٩.

الغرب[١]. وفى طبيعة المشكلات التى شغلت المفكرين المسلمين دون سواهم، وفى المدارس التى أنشأتها، وفى النتائج التى أنجزتها – أصبحت هذه الأصالة موضع التسليم تقريبًا[٢] من الجميع، والمهمة التى تفرض نفسها اليوم هى استكمال اكتشاف حلقات هذا الفكر الإسلامى ثم إعادة بنائه من جديد.

٢– أهى فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية؟

إن الخلاف حول تسمية هذه الفلسفة (عربية أم إسلامية) قد تراجع أيضًا ليصبح هامشيًا فى الوقت الحاضر، والحق أن الذى يحسم هذه التسمية ليس هو الاصطلاح الذى اختاره أهلها فحسب[٣]. وإنما الحقيقة المتمثلة فى أن من كتبوها كانوا من العرب وغيرهم كما يظهر من استعراض تاريخها الوسيط والحديث، وفى أن أكثر عناصرها يعود إلى الإسلام وثقافته. على أن من شارك فيها من غير المسلمين كان ربيبًا للثقافة الإسلامية مشاركًا فى بناء الحضارة الإسلامية.

٣– هل مات الفكر الفلسفى بموت ابن رشد؟

إنه ليس صحيحًا ما يقال إن الفكر الفلسفى الإسلامى قد توقف أو مات بموت ابن رشد. أو أنه قد مال تمامًا إلى التقليد والجمود والعقم بعد سقوط بغداد[٤] فهذه أقوال كان ينبغى أن يتردد فيها أصحابها أو يؤجلوها حتى تكتشف حلقات الفكر الإسلامى فيما بعد سقوط بغداد. على أن الشواهد المتاحة تنبئ باستمرار هذا الفكر وحركته الذاتية ومقدرته على تجديد نفسه. ونرجو أن يتاح لنا فيما يلى تقديم بعض هذه الشواهد.

---

[١] – قنواتى فى تراث الإسلام، ٢/١٩٦.

[٢] – السابق ١٩٧، وما بعدها.

[٣] – عبد الرازق: تمهيد ١٩.

[٤] – انظر علوى: نظرية الحركة ٢٣، العراقى: الفلسفة الإسلامية ٢.

٤- ما مجالات الفكر الفلسفى الإسلامي ؟

إن المجال الذى تمتد إليه الفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقى الشامل لا ينحصر في التيار المشائي الإسلامي، الذى يقصد لدى البعض بهذه التسمية، بل إن الرقعة الفكرية الإسلامية تشمل إلى جانب هذا التيار: علم الكلام، وعلم أصول الفقه، والتصوف، وربما ازدادت اتساعًا لتشمل طرفًا من البحوث المنهجية فى مجال العلم، والنظرات النقدية فى مجال الفن. وقد أخذ المعنى التقليدى المحدود (المشائي) يتضاءل ويحل محله المعنى الشامل - على تفاوت فى تحديده - بفضل جهود كثيرين من أبرزهم الشيخ مصطفى عبد الرازق[1]. ثم استقر التقليد العلمى فى هذا الصدد بما قرره أستاذنا الدكتور مدكور: "لا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفى فى الإسلام إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم بل لا بد أن نمده إلى بعض الدراسة العلمية. والبحوث الكلامية والصوفية. ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه"[2].

٥- أما فيما يخص التيار الفلسفى التقليدى (المشائى):

وهو المجال الذى نعرض له هنا بالدراسة مقتصرين أيضًا على نماذج مختارة منه تصور أطواره البارزة، فينبغى أن نعترف فى البداية بأن هذا المجال وإن لم يكن هو أكثر جوانب الفكر الإسلامى أصالة، إذ استمد، بل استند أحيانًا كثيرة إلى مصادر خارجية أهمها الفلسفة الإغريقية، والمشائية منها بصفة خاصة - ولكننا لا نحب أن نذهب فى هذا الاعتراف إلى حد قد يبدو مبالغًا فيه فنسلبه كل أصالة أو نقول إنه كان مجرد خضوع للون من الغزو الفكرى. فمن الخير لدارس الفلسفة أن

---

[1] - التمهيد ٢٧، وما بعدها.

[2] - مدكور: فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه. ٢/١ - وانظر أيضًا : جعفر : دراسات ١٥١، قنواتى: "تراث الإسلام" ٢/د١٩٥ وما بعدها، النشار : نشأة - المقدمة.

يتحفظ كثيرًا قبل أن يتقبل مثل هذه الأحكام. وربما كان من الخير له أيضًا أن يضع في حسابه الاعتبارات التالية :

(أ) أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين لم ينفضوا عن التيار العام للثقافة الإسلامية، فقد درسوها بعمق غالبًا، والتزم أكثرهم بأحكامها، واتجهوا مخلصين للتوفيق بين الفلسفة وبين دينهم. وقد كان الشيخ الرئيس ابن سينا يرى وجوب التزام الشريعة في الجوانب العملية ودعمها بالفلسفة في المجالات النظرية[1]. والحق أن الحكم السليم على رجال هذا الاتجاه وإنتاجهم يقتضي الربط بين اتجاههم وسائر مدارس الفكر الإسلامي من كلام وتصوف وفقه وغيرها، الأمر الذي سلكه بعض الدارسين المحدثين للكندي وغيره[2]. ونجد لدى ابن تيمية وعيًا مبكرًا به. وإذا كنا ندعو إلى الاعتدال والتروي في الحكم على رجال هذه المدرسة المشائية وموقفهم من الإسلام، فليس معنى ذلك أن نتخلى عن الروح النقدية الضرورية لكل دراسة فلسفية، بل ينبغي أن نتقبل كل فكرة صحيحة وأن نحكم بالخطأ على ما قد نلاحظه من انحراف فكري أو خطأ منهجي. وينبغي أن يضم دارس الفلسفة بين جوانحه كلاً من الغزالي وابن رشد وابن تيمية في وقت معًا؛ لينظر إلى المسائل بنظرة تكاملية وأن يتنزه عن استخدام سلاح التكفير أو التفسيق لمن يرى وقوعهم في تلك الأخطاء المنهجية أو الموضوعية.

(ب) هؤلاء الفلاسفة يمثلون إلى حد كبير مرونة العقل الإسلامي وقدرته على استيعاب الثقافات الأخرى وتفتحه على كل جديد. وإن كانت هذه المرونة قد تجاوزت حدود الرشد والسداد إلى المساس بأصول الفكر الإسلامي. وجوهر رسالته أحيانًا. ونضرب المثل في هذا الصدد بتجربة إخوان الصفا التي لم تتح لنا دراستها

---

[1] – انظر حسن الشافعي : مقدمة في الفلسفة العامة، ص ٢٩.

[2] – انظر أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية – المقدمة.

هنا فى هذه العجالة، وينبغى أن يلقى عليها ضوء كاشف لتلافى سلبيات الاعتماد على المصادر الخارجية أو التلفيق بينها وبين العناصر الإسلامية وخاصة إن كانت من طبيعة غريبة عن روح الثقافة الإسلامية، ونعنى بها النزعة الغنوصية الباطنية فى الأفلاطونية المحدثة التى حاولوا فى ضوئها شرح المبادىء الإسلامية، ولعل هذا يفسر لنا - من ناحية أخرى - سر الرواج الواسع للأرسطية فى المجال الإسلامى، حتى بلغت أوجها على يد ابن رشد ثم تسربت بصورة ملموسة إلى علم الكلام وغيره، بحكم طابعها العقلانى الذى يتناسب - إلى حد كبير - مع الروح الإسلامية.

(جـ) هؤلاء الفلاسفة كانوا من قادة العلم التجريبى فى الحضارة الإسلامية، وشاركوا فى صياغة المنهج الاستقرائى الذى استخدمه العلماء المسلمون عمليًا. حتى من كان منهم أرسطيًا فى فلسفته أو كتاباته المنطقية. كما يلاحظ بعض الدارسين المحدثين. حقًا إن بعض المتكلمين والصوفية كانت لهم مشاركات فى الجهود العلمية فى ميدان الرياضيات والفلك والكيمياء وغيرها، ولكن مكانة الكندى وابن سينا والطوسى وأمثالهم فى تاريخ العلم العالمى تدعو إلى الفخار وتشحذ الهمم، وتمثل عطاءًا إنسانيًا تنبغى الإشادة به.

(د) إن استناد هؤلاء الفلاسفة إلى المصادر الأجنبية ربما حرمهم أحيانًا من الفهم السديد لبعض العناصر فى الثقافة الإسلامية أو عزلهم عن تيار الحياة الإسلامية العامة؛ إذ أن أحدًا لا ينكر أن الحسن البصرى والباقلانى والغزالى كانوا أكثر ارتباطًا بمجرى التاريخ العام فى عصورهم وباهتمامات المسلمين الحقيقية من حولهم. بالقياس إلى أمثال الكندى والفارابى ومسكويه. ونحن أيضًا نسلم بذلك ولكننا ندعو دارس الفلسفة الإسلامية إلى أن يبحث دومًا عن الصبغة الإسلامية التى خلعها هؤلاء المفكرون على ما أخذوه من المصادر الأجنبية. ونعتقد أنه سوف يجدها دائمًا أو فى أكثر الأحيان. ويكفى أن نشير فى هذا الصدد إلى دورهم فى تمثل

الفلسفة العملية ومحاولة ربطها – وخصوصًا في المجال الخلقي والسياسي – بقيم الإسلام العملية فربطوا مفهوم الوسطية في الفضيلة لدى المشائين بروح التوسط الإسلامية، وأسبغوا على تصور الحاكم الفيلسوف بعض ملامح "الإمام المسلم"، وحاولوا المزج بوجه عام بين أفكار الفلسفة العملية وقيم الشريعة الإسلامية مما تتبعه بعض الدارسين المحدثين حتى عند أكثر الفلاسفة المسلمين ولاء للإغريق ومعلمهم الأول – أعني ابن رشد –[١] وهذا الاتجاه الإيجابي الموضوعي في دراسة هؤلاء الفلاسفة ربما كان أجدى على العلم وأكثر إيجابية من رصد العناصر الأجنبية بقصد الإدانة والتجريح.

وأيًا ما كان الأمر فلعله من المناسب – بين يدي عرضنا للمحات من تاريخ طائفة من رجال المدرسة الفلسفية في المشرق والمغرب ولجوانب من فلسفاتهم – أن نؤكد أن دراسة هؤلاء وأمثالهم ليست هامة ومجدية للدارس المعاصر من ناحية تاريخية فحسب. بل لما يمكن أن تقدمه أيضًا من تسديد وترشيد لأية محاولة لإعادة بناء الفكر الإسلامي من جديد.

لقد زخرت "الفلسفة الإسلامية"، أو التراث العقلي والروحي للمسلمين، بالاتجاهات أو التيارات الفكرية المتنوعة: من كلامية وصوفية وفلسفية. وكان الاتجاه الأخير "الفلسفي" يعتمد العقل والنظر حجة أودليلاً له في قبول الأفكار أو رفضها، وإن لم يخل من مؤثرات دينية إسلامية بطبيعة الحال. وكان يستقي أفكاره من مصادر عدة شرقية وغربية، فضلاً عن مصادره الذاتية عربية وإسلامية، ولكن المصادر الإغريقي خاصة، والأرسطية منها بوجه أخص، كانت أكثر تأثيرًا في هذا الاتجاه أو التيار الأخير وأغلب عليه، لأسباب كثيرة ليس هذا موضع التعرض لها، وقد يكن من بينها – على كل حال – الطابع العقلاني لهذا التراث الإغريقي.

[١] – أنظر تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون – بالإنجليزية –.

وللإنتاج الأرسطى المتميز فى إطاره ونزوعه الموضوعى. ونشاط النقلة الأوائل لهذا التراث فى ترجمته أو أكثره إلى العربية، وتناسب نهجه العقلى الموضوعى إلى حد كبير مع الروح الغربية الإسلامية. بالقياس إلى العناصر الشرقية المتناثرة الممزوجة بالغموض والغنوصية.

وأياما كان الأمر فقد نقل إلينا هذا التراث الإغريقى، وقام على أساسه تيار كامل متواصل الخطى والمراحل فى تاريخنا العقلى، وأسهم إلى جانب المدارس الكلامية والوصفية واللغوية والفقهية والتاريخية وغيرها فى بناء الحضارة الإسلامية". وغلب على رجاله لقب "المشائين" أو الفلاسفة الإسلاميين؛ إشارة إلى التأثير الواضح للفلسفة الأرسطية فى هؤلاء المفكرين الذين عاشوا فى ظل الحضارة الإسلامية وأسهموا بدور لا ينكر فى بنائها، دون إنكار للمؤثرات الأخرى فيهم وفيما خلفوه من تراث عقلى، داخلية كانت تلك المؤثرات أو خارجية.

وقد اختلفت كلمة الباحثين والمؤرخين العقليين فى النظر إلى هذا التيار وتقييم أثره فى الفكر الإسلامى، فبينما يبالغ بعضهم فى تقديره ويعتبره وحده هو الجدير باسم "الفلسفة الإسلامية". وقد ينسى فى سياق ذلك الروح النقدية الضرورية لكل نظر فلسفى. ينزع آخرون إلى مهاجمته جملة، والزراية عليه كلية، واعتباره "فتنة يونانية".

وسنحاول فى هذه الفصول التمهيدية أن نبدأ دراسة موضوعية - نرجو أن تكتمل بإذن الله - لأهم معالم هذا التيار وسماته. ورجاله وأفكاره، ونتائجه وآثاره، دون تحامل أو انحياز، مؤثرين إبراز الجوانب الإيجابية على نقاط الضعف السلبية، وإن لم نغفل هذه الأخيرة. معتبرين أن التواصل بين الثقافات ظاهرة طبيعية، ويمكن أن تكون مثمرة وإيجابية. متى تمت فى مناخ حر. وروعيت فيه طبيعة الثقافتين المتواصلتين واحترام خصوصية كل منهما. على أن هذه التجربة المتعددة

الجوانب - فكرية وعلمية وفنية - قد أسهمت فى تطورنا العقلى وتجربتنا التاريخية، ولا مناص لتألفهم أنفسنا وحاضرنا واستشراف مستقبلنا من أن نعيد النظر فيها، ونتأمل نتائجها وآثارها سلبية كانت أو إيجابية، هذا ما سنحاوله، والله من وراء القصد وهو يقول الحق ويهدى السبيل.

حسن الشافعى

الفصل الأول

الكندى وتأسيس التيار المشائى

الفصل الأول

الكندى وتأسيس التيار المشائى

أ- حياته :

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد ابن الأشعث ابن قيس، من قبيلة كندة الذى ينتهى نسبها إلى يعرب بن قحطان، وإليها ينتمى امرؤ القيس أمير شعراء الجاهلية.

والمهم فى هذا النسب أن الكندى عربى الأصول، وأن اثنين فى عمود نسبه – وهما الحارث الأكبر والحارث الأصغر – كانا من ملوك الغساسنة فى شمالى الجزيرة كما كان والد امرىء القيس ملكًا على كندة فى جنوبيها، وأن جده الأعلى الأشعث بن قيس كان من أوائل من أسلم على يد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من قبيلة كندة ، ثم صار من أنصار الإمام على البارزين. وأن أباه إسحق بن الصباح قد ولى الإمارة للعباسيين على الكوفة مرتين: مرة سنة ١٥٩هـ (٧٧٥م) فى أيام المهدى استمرت نحو سبع سنوات، ومرة فى أيام الرشيد لا نعرف زمنها بالتحديد، ويبدو أنه قد توفى فى أثناء ولايته الثانية فى أواخر خلافة الرشيد قبيل سنة ١٩٣هـ (٨٠٩م) التى مات فيها الرشيد.[١]

أما الكندى نفسه فقد ولد فى البصرة وقيل فى الكوفة نحو سنة ١٨٥هـ (١٨٠١م) أو قبل ذلك بقليل، وفقد أباه وهو صغير. وكانت نشأته فى البصرة، ثم انتقل إلى بغداد حيث تأدب بعلوم زمانه كما يقول الأستاذ أبو ريدة: "تأدب ببغداد وأقام بها أثناء ازدهار ملكاته وتفتحها حين بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبى ذروتها خصوصًا علوم اليونان الفلسفية". ولكن لم تعرف له فى بغداد شهرة ولا حال

---

[١] . انظر مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى، القاهرة، ١٩٤٥، ص ١٨ وما بعدها.

قبل أيام المأمون. ثم اتصلت شهرته وحظوته في بلاط العباسيين بالمعتصم الذى ألف له الكندى رسالة خاصة. وكان يؤدب ابنه أحمد. ولكن العداوة اشتدت بين الكندى وبين محمد وأحمد ابنى شاكر المنجم وأبى معشر الفلكي وسند بن علي. في أيام المتوكل وما بعدها، فلم تنفعه صلاته بالحكام وغُلب على أمره، ويبدو أن الكندى لم ينل حظًا وافرًا من متاع الدنيا ولا صفت حياته من النوائب، فضاق بالناس في سنى حياته الأخيرة. واعتزل الحياة العامة بعد موت الخليفة المتوكل عام ٢٤٧هـ حتى توفي في بغداد، سنة ٢٥٢هـ (٨٦٦م) أو بعدها بقليل عن عمر يناهز السابعة والستين – رحمه الله–[١]

ب– مؤلفاته

من الصعوبة بمكان أن نحدد كل ما صنفه الكندى لسببين: أولهما أن الرواة والمؤرخين اختلفوا اختلافًا شديدًا في تعداد كتبه. فجعلها صاحب "الفهرست" وصاحب "إخبار العلماء" نحوًا من مائتين وثمان وثلاثين رسالة. وجعلها صاعد نحوًا من خمسين. وبلغ بها بعض الباحثين المحدثين أكثر من ثلاثمائة. وإن كان العدد الكبير من تلك الرسائل قد ضاع على كل حال. والسبب الآخر. هو أن الرسائل الباقية له تتداخل ويتضمن بعضها أجزاء من البعض الآخر[٢]. وليس هناك منهج أو تنسيق واضح ينتظم هذه المؤلفات على كثرتها. على النحو الذى نجده عند لاحقيه من المشائين المسلمين. وربما كان السبب في ذلك أنها تعد من بواكير ثمار الحركة

---

[١] – ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبي ريدة، ط القاهرة ، ص ١٧٩.

[٢] – انظر حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل ، بيروت، ١٩٨٢، ٢/٦٥.

الفلسفية، حين لم يكن الباحث في الفلسفة يمتلك من أدوات البحث ومن الهدوء والاستقرار مثلما تيسر له في عهد الشيخ الرئيس ابن سينا مثلاً.[١]

وأكثر ما بقي من رسائل الكندي قد عثر عليه المستشرق الألماني هلموت ريتر في مكتبة آيا صوفيا بالآستانة، في مجموع يتضمن تسعًا وعشرين رسالة، منها كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ورسالة في حدود الأشياء ورسومها، ورسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز، ورسالة في إيضاح تناهي جرم العالم، ورسالة فيما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له، ورسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم. وقد نشر من هذه الرسائل أستاذنا الدكتور/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، خمسًا وعشرين رسالة في مجلدين، مع مقدمة ضافية مهمة لهذه الرسائل[٢] ومضامينها. وهي تمثل – على كل حال – فكرًا فلسفيًا في طور النشأة والتأسيس. وبعضها يبدو مفكك العرى أو قليل الترابط[٣]، كما ألمحنا آنفًا، كما تعكس روحًا دينية عميقة تنزع إلى الاعتزال.

جـ- فلسفته :

أ- من الكلام إلى الفلسفة :

يقترب الكندي من المعتزلة فهو فيلسوف ومتكلم معًا، فكتب – كما تدلنا رسائله – في "الاستطاعة"، وأكد مبدأي العدل والتوحيد، وعارض – مثل أئمة المعتزلة – آراء البراهمة في الاكتفاء بالعقل عن الوحي والنبوة. ولا يخفى على من

---

[١] – انظر، جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان – الكندي والفارابي، دار الأندلس بيروت، ١٩٨٣، ٢٠.

[٢] – انظر، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠.

[٣] – انظر، حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ٢/٦٦.

يتأمل مسيرته الفكرية أنه متكلم نزع إلى التفلسف، وأنه حاول بإخلاص التوفيق بين آرائه الاعتزالية وأفكاره المشائية، وبرغم تأثره بالأفلاطونية المحدثة إلى جانب المشائية فإن مشائيته ربما كانت أصفى ممن جاءوا بعده من الفلاسفة. باستثناء ابن رشد، ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى اعتزاليته. وقد عنى كغيره بالتوفيق بين إيمانه وتفلسفه لا لدافع شخصي فحسب، ولكن ليبرر وجود الفلسفة ويكسب لها حق المواطنة في مجتمع يميل إلى رفضها، وربما كان مسلكه في هذا التوفيق أكثر سدادًا من مسلك كل من الفارابي وابن سينا، وقد كان إلى جانب دراساته الدينية والفلسفية عالمًا لا يخلو من ميول فنية، واهتمام بالموسيقى والشعر. وسنعرض أولاً بإيجاز لبعض أفكاره الفلسفية التي تتصل بالمجال الديني:

١- الكندى والتوفيق بين الدين والفلسفة:

كان التوفيق بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة أحد المسائل الهامة التى شغلت الفلاسفة المسلمين منذ الكندى إلى ابن رشد، ومن جاء من بعد ذلك أيضًا، وربما إلى الوقت الحاضر. وإذا كانت محاولات البعض في هذا الصدد لم تحظ بالقبول وخاصة في الوسط الديني[١]، فإن محاولة الكندى ربما كانت أكثر توفيقًا. وتتمثل الدوافع والأسس التى يقيم عليها الكندى توفيقه في أمور؛ منها :

١- غاية الفلسفة تلتقى تمامًا مع غاية الدين فالفلسفة تهدف "إلى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق"[٢] وتلك هي الغاية التى يعمل لها الدين الذى جاء به الرسل الصادقون عن الله – عز وجل – في مجالى العقيدة والعمل؛ فالغاية واحدة أو في الأقل

---

[١] – انظر مثلاً تقييم محاولة ابن سينا فى كتاب المرحوم حمودة غرابة : "ابن سينا بين الدين والفلسفة"، ١٧٦، الطبعة الأولى، وما بعدها.

[٢] – أبو ريدة: رسائل الكندى، ط القاهرة، دار الفكر العربي، سنة ١٩٥٠، ١/٩٧.

متقاربة. والموضوع أيضًا كذلك متقارب، يقول الكندى : "ينبغى لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضيات والمنطقيات على مراتبها .. ثم الكتب على الاشياء الطبيعية ثم ما فوق الطبيعيات ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة ثم ما بقى مما لم نحدد من العلوم مركب من الذى حددنا "[١]، وتلك المباحث بجانبيها النظرى والعملى تقابل أحكام العقيدة والعمل فى المباحث الشرعية.

٢- إذا كان منهج الفلسفة يقوم على العقل بينما يستند الدين - يقصد الإسلام - إلى الوحى، فإن كل ما جاء به الوحى - أى القرآن- يمكن فى نظر الكندى "أن يفهم بالمقاييس العقلية. التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل"[٢]، فالمنهجان مختلفان ولكنهما غير متناقضين على أى حال. بل متضافران متكاملان.

٣- وكما أن الفلسفة لا تتناقض مع الدين فهى ليست بديلاً منه يغنى عنه، كما قد يذهب إلى ذلك بعض الملحدين من أنصارها، ولذا يؤلف الكندى الفيلسوف رسالته فى "تثبيت الرسل عليهم السلام"، فالفلسفة تصل بعد الجهد والكسب إلى بعض الحق وربما قصرت عن البعض الآخر، أما النبوة - وهى فعل إلهى فى نفوس الأنبياء - فإن علومها لدى من تأملها وأحسن فهمها تبدو موجزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة المسلك إلى العقول والقلوب، ويقدم الكندى أكثر من نموذج لما تضمنته آيات القرآن - فى أمر العقيدة - مما يؤكد هذه القضية[٣].

---

[١] - السابق، ٢/٣٧٨.

[٢] - السابق، ٥٣.

[٣] - انظر، جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان، ص ٢٢.

٤- ولكن مهما كان حظ الفلسفة من تحقيق الغاية التى تسعى إليها فلا ينبغى إهمالها أو معاداتها، فالحكمة ضالة المؤمن يطلبها ويفرح بها ويشكر أصحابها أيًا كانوا؛ "فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق"[1] ولا يفوت الكندى هنا أن ينبه إلى أن الحضارة الإنسانية لا وطن لها وهى عمل تراكمى تسهم فيه كل الأمم: " فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار المتقادمة عصرًا بعد عصر. وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد - وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطف نظره وآثر الدأب - ما اجتمع بمثل ذلك. وينبغى ألا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى. وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا "[2]

٥- ويلجأ الكندى أيضًا إلى فكرة تتردد كثيرًا فى مجال الدفاع عن الفلسفة، هى أنه من الضرورى لمن يعارض دراسة الفلسفة أن يدرسها هو أولاً، "وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب: فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانًا"[3]

والآن وفى ضوء هذه الأسس النظرية يمكننا أن نستعرض نموذجًا تطبيقيًا لفكره، يبرهن على المبدأ الذى آمن به هو وغيره من الفلاسفة المسلمين؛ وهو مبدأ الاتفاق بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة.

---

[1] - أبو ريدة: الرسائل، ٥٣/٢.

[2] - السابق، ٨٠ - ٨١.

[3] - السابق، ٨٢.

٢- الكندى والبرهنة على وجود الله تعالى ووحدانيته وحدوث العالم :

يعتمد الكندى فى محاولته إثبات الخالق للعالم على فكرة التناهى، فالعالم متناه من حيث الجسم والحركة والزمان، أى أنه حادث لا بد له من محدث هو الله.

وقد كان أرسطوا وأكثر القدماء يسلمون بتناهى العالم من حيث الجرم أو الجسم، ولكن الكندى لا يكتفى بذلك ويقدم دليلاً - يبين تناهيه من حيث الزمان والحركة أيضًا - يعتمد على مقدمات رياضية لإثبات هذا الفرض[1]

يقول الكندى، مخالفًا فى ذلك أرسطو الذى كان يقول بقدم العالم، أى عدم تناهيه من حيث الزمان والحركة : "إن هذه الأمور الثلاثة - الزمان والمكان والجسم - متلازمة؛ فالزمان زمان الجسم أى مدة وجوده؛ لأنه ليس للزمان وجود مستقل. والحركة هى حركة الجسم وليس لها وجود مستقل، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم، فالحركة لا تكون إلا حالّة فى زمان، والزمان بدوره مقياس حركة الجسم فلا معنى له إلا إذا وجدت الحركة. ومتى ثبت حدوث واحد من هذه الأمور الثلاثة المتلازمة ثبت حدوث جميعها."[2]

وهذا كاف لإثبات مطلبه. ولكن الكندى يقدم دليلاً آخر يؤكد تناهى أو حدوث كل من الحركة والزمان ملخصه: لو أن كلا من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لا نهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو الزمان الحالى. وغير ذلك فإنا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حدًا فاصلاً، وكل ما قد سبقه وكل ما يعقبه متناه بالضرورة. فيلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معًا لا يسبق أحدهما الآخر، ولما كانت

---

[1] - انظر أبو ريدة : رسائل ١/٧٠، وقاسم : مقدمة "مناهج الأدلة"، ص ١٩.

[2] - السابق .

كلها متناهية فإن مدة وجود العالم متناهية فالعالم حادث[١]، وكل حادث لا بد له من محدث يخرجه من حالة العدم إلى حالة الوجود.

وينبغي ألا يفوتنا أن الكندى في فكره هذا أقرب إلى الروح الدينية منه إلى التقليد الفلسفى الذى يميل - عند الإغريق ومن تأثر بهم من فلاسفة المسلمين وغيرهم - إلى القول بقدم العالم وهو نوع من الثنائية يتنافى مع الأديان السماوية وفلسفات الوحدة جميعا.

أما فى "الوحدانية" فيستخدم الكندى فكرة منطقية، وهى أنه عندما تتعدد أفراد النوع الواحد فلا بد أن تتفق فى صفة أو صفات مشتركة (هى الجنس) وتختلف فى صفة أو صفات مميزة (هى الفصل). وبناء على ذلك فلو قلنا بوجود عدة آلهة للعالم لوجب أن تشترك هذه الآلهة جميعًا فى صفة الألوهية الأساسية (وهى القدرة على الخلق)، وأن يتميز كل منها عن الآخر بصفات أخرى أو فروق فردية. ومعنى ذلك أن حقيقة الإله ستكون مركبة من شىء عام يشترك فيه مع غيره وشىء خاص ينفرد به وحده، وهنا لا بد أن نسأل أنفسنا عن علة هذا التركيب. ولئن وجدنا علة على سبيل الفرض فلا بد من البحث عن علة أخرى وهكذا، لكن لا يمكن الاستمرار فى ذلك إلى ما لا نهاية ولا بد من الوقوف عند حد، أى القول بوجود إله هو أول. أو علة أولى لكل موجود بريئة من كل كثرة وتركيب؛ إذ الكثرة من سمات الخلق والحاجة إلى الغير وهى مستحيلة - كما هو ظاهر - بالنسبة للخالق، بل هو "واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًا كبيرًا"[٢]

---

[١] - انظر أبو ريدة: رسائل ٧١-٧٢.

[٢] - السابق، ٢٠٧، وانظر قاسم: مقدمة "مناهج الأدلة"، ٢٩.

ب- من الفلسفة إلى العلل والعلاقة بين الأسباب والمسببات :

يعتمد الكندى وجهة النظر المشائية فى التقسيم الرباعى للعلل الطبيعية إذ يقول : "إن العلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية (يقصد مادية) وإما صورية وإما فاعلية وإما تمامية (يقصد غائية). أعنى بالعنصرية : عنصر الشىء الذى منه يكون الشىء، كالذهب الذى هو عنصر الدينار، الذى منه كون الدينار، وأعنى بالصورة : صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار، وأعنى بالفاعلة : صانع الدينار الذى وحد صورة الدينار بالذهب، وأعنى بالتمامية: ما له أحدث الصانع صورة الدينار بالذهب، التى هى للمنفعة بالدينار، ونيل المطلوب به"[1]. وهو التقسيم نفسه الذى قدمه من قبل أرسطو وشاع فى العصور الوسطى إسلامية كانت أم مسيحية. يقول أرسطو : "إن السبب يقال على وجه واحد، ما عنه يكون الشىء وهو فيه. ومثال ذلك النحاس لتمثال الفيل وأمثال هذين ويقال على وجه آخر الصورة والتمثال، وهذا هو القول الدال على ماهية الشىء. ويقال - أيضًا - على الشىء الذى منه المبدأ للتغير وكذلك الأب للابن والمغير للمتغير. ويقال أيضًا على معنى الغاية المقصودة، وهذا هو ما من أجله، مثال ذلك الصحة عند المشى"[2].

وتتصل العلل الطبيعية بعضها بالبعض الآخر برباط وثيق. فالمادية متعلقة بالصورية. فكما لا توجد علة صورية بغير علة مادية فكذلك لا توجد العلة المادية بغير علة صورية، فكلاهما وجهان لعملة واحدة وعند الكندى - كذلك - ترتبط العلة الفاعلية بالعلة الغائية برباط وثيق، فإذا وجدت إحداهما لزم وجود الأخرى ضرورة: "فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا وبوجدانها إنما نجد العلة التمامية، لأن العلة التمامية : إما أن تكون فوق العلة الفاعلة، أعنى ملجئة إلى الفعل أو تكون هى العلة

---

[1] - الكندى : الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ضمن "رسائل الكندى الفلسفية"، ١/٢١٧ - ٢١٨.

[2] - أرسطو والطبيعة، تحقيق، عبد الرحمن بدوى، القاهرة ، ١٩٤٨، ١/ ١٠١-١٠٣.

الفاعلة بعينها. أعنى أنه لم يضطرها إلى الفعل شيء. وأنها إنما فعلت، بذاتها لا بغير، فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة وكانت هى التمامية. فالتمامية غير موجودة "[١]

ويؤكد – الكندى العلاقة التلازمية بين الأسباب والمسببات التى تحدث من حولنا، فكل مسبَّب له سبب أوجده، يجب أن ينسب إليه على سبيل الضرورة والتلازم، حتى يحقق العقل وظيفته المعرفية فى طلب اليقين المعرفى فى مجالاته المتعددة، وهو يوضح ذلك الترابط بين العلل والمعلولات بمثال يشبه إلى حد كبير ما نجده لدى المعتزلة فى حديثهم عن "التولد"، إذ يقول : "أما العلة الفاعلة البعيدة. فكالرامى بسهم حيوانًا فقتله . فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم علة المقتول القريبة "[٢]

ولا يفوت الكندى أن يؤكد أيضًا أن القول بالضرورة السببية لا ينافى القول بوجود إله خالق للأسباب والمسببات جميعًا بمطلق الفاعلية والإرادة. فالعلة – كما سبق – إما علة فاعلة قريبة وإما علة فاعلة بعيدة. والعلل القريبة والبعيدة لا تفعل بذاتها . بل لا بد لها من فاعل من خارج، فعله شرط فى فاعليتها، أبدعها وأوجدها من العدم. وهو الله – تعالى – يقول الكندى مكملاً مثال السهم السابق : "والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة، أما العلة الفاعلة القريبة فكالرامى بسهم حيوانًا فقتله. فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة. والسهم علة قتل المقتول القريبة. فإن الرامى فعل حفز السهم قصدًا لقتل المقتول، والسهم فعل قتل الحى. بجرحه إياه. وقبول الحى من السهم أثرًا بالمدسة. وأما العلة الفاعلة البعيدة لكون كل كائن وفاسد. وكل محسوس ومعقول. فهى العلة

---

[١] – الكندى، الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد (ضمن الرسائل)، ١/٢١٧ - ٢١٨.

[٢] – السابق ، ١/٢١٨-٢١٩.

الأولى؛ أعنى الله – جل ثناؤه – المبدع للكل، والمتمم للكل علة العلل ومبدع كل فاعل"[١]

إن فلسفة الكندى تميز بين نوعين من الفاعلية ، فيما يتعلق بمدى فاعلية كل من العلة القريبة والبعيدة، فهناك العلة الفاعلة البعيدة أو العلة الأولى لكل مظاهر الكون والفساد فى العالم، وتلك العلة لا يلحق الفاعل فيها – بسبب الفعل – أى نوع من أنواع التأثر والانفعال، وهذا النوع من الفاعلية الحقيقية خاص بالله تعالى وحده. ومن هنا فإن العلة الفاعلة القريبة تعد علة فاعلة بالمجاز؛ إذ هى إنما تؤثر بحسب ما أودع الله فيها من خصائص، وذلك بحسب السنة الإلهية فى الكون التى اقتضت أن تكون الموجودات مؤثرًا بعضها فى بعض؛ وبالتالى فالله – تعالى – هو العلة الأولى الفاعلة لجميع المفعولات سواء أكانت تلك المفعولات مخلوقة له بتوسط أم بغير توسط؛ لأنه فاعل لغيره وليس بمنفعل عن غيره. فهو من هذه الجهة يعد علة قريبة فاعلة للمنفعل الأول، وعلة بالتوسط لما بعد المنفعل الأول، وهكذا الأمر دواليك حتى الحوداث اليومية الجزئية التى لا تخرج عن هذا النظام الكونى الشامل.

وقد عبر الكندى عن ذلك بقوله : "فإذن الفاعل الحق الذى لا ينفعل بتة هو البارى فاعل الكل، جل ثناؤه. وأما ما دونه، أعنى جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة، أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة، فأما أولها فعن باريه، تعالى ، وبعضها عن بعض. فإن الأول منها ينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهى إلى المنفعل الأخير منها ، فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثانى، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله حتى ينتهى إلى آخر المفعولات. فأما البارى تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة، لأنه

[١] – السابق ، ٢١٩/١.

فاعل لا منفعل البتة، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته"[1] .

إن آراء الكندى فى العلية مع تعليقاته الهامة بشأن فعاليتها الكونية، واتساق النظام الكونى. تزكى روح العلم ولا تنافى روح الدين بتأكيدها الإرادة الإلهية فى نظام هذا الكون ولئن قال الكندى بنوع من الآلية أو الحتمية، فهى حتمية عاقلة، وليست حتمية ميكانيكية أو معلقة فى الهواء. بل هى تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة للكل عن علم وترتيب وحكمة. وهى العلة الأولى لكل شىء إما مباشرة وإما بتوسط مخلوقات أخرى[2].

ويؤكد الكندى أيضًا غائية الطبيعة رافضًا قول القائلين بالاتفاق والمصادفة، وهو يربط ربطًا وثيقًا بين الغائية وبين العناية الإلهية السارية فى الكون، ولوضوح فكرة الغائية لديه يتخذها الكندى أحد الأدوات التى يستدل بها على وجود الله - تعالى - فعلى حد تعبيره: "ليس فى الطبيعة شىء عبث وبلا علة"[3]. وبالتالى لا محل فى الكون للاتفاق والبخت والمصادفة.

لكن الغائية الطبيعية ليست بغائية ذاتية مباطنة للطبيعة، وإنما هى غائية أداتية، من جهة كونها أداة لغيرها عند الكندى. فهى إحدى مصنوعات الله تعالى وآثاره، وبالتالى فلا بد أن تكون دالة على وجوده بقدر ما أودع فيها من النظام والحكمة. ومن هنا فإن الغائية الطبيعية ينظر إليها من جهتين تتصل إحداهما بالأخرى اتصالاً وثيقًا، فهى من جهة كونها غائية طبيعية تعد تعبيرًا عن هدف معين ترومه الطبيعية بالفعل، ومن جهة أخرى تعد هذه الغائية وسيلة إلى إثبات

---

[1] - الكندى، رسالة الفاعل الأول التام الحق والناقص الذى هو بالمجاز، ١٨٣/١.

[2] - انظر، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، مقدمة رسائل الكندى الفلسفية، ٨٠/١.

[3] - الكندى، الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل، ٢٥٤/١.

موجود سام أعلى منها، أوجدها على هذه الكيفية وكفل لها هذا النظام الذى يعد تعبيرًا عن حكمة الصانع فى أجلى صورها.

وقد أوضح الكندى هذه الغائية الأداتية التى تنتظم العالم بأسره: "إن فى الظاهرات للحواس - أظهر الله لك الخفيات - لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول، أعنى مدبرًا لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكونًا لكل مكون، وعلة لكل علة، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق، وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه. والمزكى عنده فى كل أمر يجرى بينه وبين نفسه العقل، فإن من كان كذلك، انتُهكت عن أبصار نفسه سُجُوف سُدَفِ الجهل فإن فى نُظْمِ العالم وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعضه، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح، فى كون كل كائن وفساد كل فاسد، وزوال كل زائل، لأَعْظَمَ دلالةٍ على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعًا من المضاف"[1]

ويؤكد الكندى أن الفحص العلمى والفلسفى لطبيعة العلاقة الغائية بين عناصر النظام الكونى، يؤدى القول بضرورة وجود الله - تعالى - الذى أوجد الطبيعة على هذا النظام الغائى، وجعل مكوناتها عللاً ثانوية يفعل بعضها فى البعض الآخر: "فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء، ونضد ذلك وتقسيمه هو علة الكون والفساد فى الكائنات الفاسدات الفاعلة القريبة، أعنى المرتبة بإرادة باريها، هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتقان، إذ هو موجب الأمر الأصلح وهو الواحد الحق مبدع

---

[1] - الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ٢١٤/١ - ٢١٥، وهو يقصد بالمضاف أنها من الأمور المتضايفة كالأبوة والنبوة لا توجد إحداهما بدون الأخرى.

الكل وممسك الكل، ومتقن الكل، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسى بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن، بأظهر من ذلك فى الكل، لذوى العيون العقلية الصافية، بنَضَدِ الكل، وتقديرِهِ على الأمر الأنفع الأتقن فى كونه، وتصيير بعضه علة للكون بعض، وبعضه مصلحًا لبعض، بإظهار كمال القدرة أعنى إخراج كل ما لم يكن محالاً إلى الفعل اضطرارًا.[١]

فهذه الغائية الطبيعية لدى الكندى - أظهر دليل على شمولية القدرة الإلهية، وبالتالى على الحكمة السارية فى الكون التى تشهد بعظمة البارى - تعالى - وقدرته وحكمته المطلقة - سبحانه وتعالى - : "فهذه التى ينبغى أن يُحَس بها عظمُ قدرة الله - جل ثناؤه - وسعةُ جوده، وفيض فضائله. وإتقان تدبيره، وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة، لا بسموّ شجرة أو عِظَم حيوان، كحوت أو تنين أو لجأة أو فيل أو ما أشبه ذلك. فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة، وأن يُتوهم الكل حيوانًا واحدًا مفصلاً. إذ هو جرم واحد لا فراغ فيه. وفى أكثره - أعنى الجرم العالى الأشرف - القوى النفسانية الشريفة الفاعلة فيما دون هذه القوى النفسانية على قدر الأمر الأصلح كإنسان واحد"[٢]، فالصلة وثيقة العرى - إذن - بين الغائية فى النظام الكونى وبين العناية الإلهية، بحيث تصبح الأولى وسيلة لإثبات الثانية والتدليل على وجودها، ومن ثم تصبح الغائية الطبيعية معبرة. لا عن خصائص جوانية ذاتية فى الموجودات، وإنما تضحى معبرة عن وجود الله تعالى الذى أوجد الموجودات على هذا النحو، وجعلها مظهر قدرته وحكمته عز وجل .

أليس هذا التفكير الناصع ثمرة الاقتناع التام باتساق كل من الدين والفلسفة والعلم فى هذه العقول الكبيرة التى أسهمت بقسط بارز فى بناء حضارتنا؟!

---

[١] - السابق، ١/٢٣٦ - ٢٣٧.

[٢] - الكندى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل (ضمن الرسائل)، ١/٢٦٠.

جـ- من الميتافيزيقا إلى الإنسان - المشكلة الأخلاقية :

يرى الكندى أن الترقى الأخلاقى هو جوهر التفلسف؛ فالفلسفة هى : "التشبه بأفعال الإله - تعالى - بقدر طاقة الإنسان" وذلك بغرض "أن يكون الإنسان كامل الفضيلة".

ولكن ما السبيل إلى أن يصبح الإنسان كامل الفضيلة، وكيف يتحرر الإنسان من سيطرة شهواته؟

يجيب الكندى متابعًا الفكر الأخلاقى الفلسفى. وإن مزجه ببعض مصطلحات ومفاهيم إسلامية: إن الفضائل ثلاث : الحكمة، والنجدة، والعفة؛ وهى التى يعبر عنها - فى الوسط الفلسفى - بالعدالة. والشجاعة والعفة.

١- والحكمة هى فضيلة القوة الناطقة فى الإنسان، ولها جانبان: الأول نظرى، وهو علم الأشياء الكلية بحقائقها. والآخر عملى وهو استعمال ما يجب استعماله من الحقائق.

٢- أما النجدة فهى فضيلة القوة الغلبية (الغضبية)؛ وحقيقتها: توطين النفس على الاستهانة بالموت، فى أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه.

٣- أما العفة فهى فضيلة القوة الشهوية؛ وحقيقتها :تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظه، والإمساك عن غير ذلك.

فهذه الفضائل الثلاث تحمى النفس الإنسانية من التهافت على الذات التى يعنى التهافت عليها ترك استعمال العقل الذى يقضى بعدم ترك اللذات تمامًا وعدم الإفراط فيها فى الوقت نفسه. وتلك هى نظرية "الوسط الأخلاقى" المشائية التى تقترب من فكرة "الاعتدال" أو "القصد" الإسلامية .

والخروج عن الاعتدال فى هذه القوى جميعًا يورط المرء فى الرذيلة سواء كان إفراطًا أو تفريطًا: فالإفراط فى النجدة تهور والتفريط فيها جبن، والإفراط فى العفة

عجز وكسل والتفريط فيها شره وطمع. والاستماع إلى صوت العقل وحده مع إغفال مطالب قوى النفس الأخرى كترك الاستماع إليه تمامًا كلاهما رذيلة وشر.

والالتزام بهذه الفضائل هو سبيل العادة الإنسانية التى هى مطلب كل إنسان، والكندى ينصح كل الباحثين عنها بنصيحة أساسية هى القناعة حتى لا يكون فى حياتهم ما يحزنون لفقده أو يغتمون لعدم قدرتهم على تحصيله.. إن السعادة فى النفس لا فيما تمتلكه النفس. والطموح والتطلع ينبغى أن يكون موجهًا إلى اكتساب المعرفة لا إلى اقتناء الماديات.

إنها صورة الفيلسوف الزاهد العاشق للحكمة والمعرفة، التى تمثلت فى الفارابى أيضًا بعد الكندى، وسلك الشيخ الرئيس فجًا آخر. وهى صورة غير بعيدة عن القيم الإسلامية على كل حال شأن كل أفكار الكندى الفلسفية[١]

د- أثره :

لعله من المناسب أن نختتم هذا العرض الموجز المنجز للفكر الفلسفى لدى الكندى بما كان له من تأثير وبخاصة عن طريق مصنفاته العلمية فى الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب. وممن تأثروا به أبو مشعر البلغى الفلكى المعروف وأبو زيد أحمد بن سهل البخى وهو فيلسوف عرف بأفكاره الجريئة.[٢] على أن أشهر تلاميذه غير مدافع أحمد بن محمد الطيب السرخسى (ت ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م)، وكان صديقًا للخليفة المعتضد، وتولى الحسبة فى عهده، واشتغل بالكيمياء ودراسة الجغرافيا والتاريخ[٣]. وقد تلقى أبو الحسن العامرى (٣٨١ هـ) فلسفة الكندى عن أبى زيد البلخى، وأحسن تمثيلها ومتابعتها فى (٣) فى إنتاجه الفلسفى الغزير ولم تخل

---

[١] - انظر عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام ٣١٩ - ٣٢٣.

[٢] - انظر، هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٤٠.

[٣] - السابق، ٢٤١.

رسائل إخوان الصفا من تأثر بأفكار الكندى الفلسفية والعلمية[1]. وقد اشتهر في القديم والحديث عن جدارة بأنه "فيلسوف العرب" مما أعطاه مكانة خاصة في تاريخ "المشائية الإسلامية"، كمؤسس ورائد، فضلاً عن نزاهته وموضوعيته واعتداله وتدينه مما أعانه على اكتساب حق المدارسة للفلسفة في البيئة الإسلامية.

وبرغم ما ذكرناه عن أسلوب رسائله وافتقادها إلى الترابط المحكم والمنهج الموحد، فلا يمكن إغفال أنه أول من طوع العربية للتعبير عن المعانى الفلسفية، وبذل في ذلك من الجهد، وذلل من الصعاب وحدد من المصطلحات، ما يسجل له بكل تقدير - رحمه الله-.

[1] - ديبور، تاريخ الفلسفة، ١٩١.

الفصل الثانى

الفارابى واستقرار المدرسة المشائية

الفصل الثانى

الفارابى واستقرار المدرسة المشائية

أ- حياته :

ولد أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى بقرية "وسيج" قرب مدينة "فاراب"، من بلاد الترك بوسط آسيا على نهر سيجون عام ٢٥٧هـ/ ٨٧٠م، لأب فارسى الأصل تزوج من سيدة تركية وعمل بالجندية حتى صار قائد مجموعة بالجيش التركى.

يكتنف الغموض أحوال الفارابى خلال فترة نشأته، غير أنا نعلم أنه غادر مع والده مدينة فاراب إلى بغداد، وفيها تعلم العربية، ودرس النحو على أبى بكر محمد بن السرى بن رسهل النحوى المعروف بابن السراج (المتوفى ٣١٦هـ/٩٢٩م)، ثم عكف على دراسة العلوم العقلية على متى بن يونس (٣٢٨هـ/٩٤٠م). ثم اتجه إلى حران في شمال العراق وكانت من مراكز الدراسات الفلسفية فتابع دراسته على يد يوحنا بن حيلان، ثم عاد إلى بغداد وواصل دراسته ، وعند اضطراب الأوضاع السياسية فيها غادرها متجهًا إلى دمشق عام ٣٣٠هـ. ثم توجه إلى حلب ليلزم بلاط سيف الدولة فى حلب حيث نعم بالاستقرار، ولكنه اكتفى بأربعة دراهم كل يوم ينفقها على مطالب حياته مؤثرًا الزهد وبساطة العيش. وكان يميل إلى العزلة والبعد عن الجماهير، وقد زار مصر فى رحلة قصيرة فيما بين عامى ٣٣٧، ٣٣٨هـ. وبعد ذلك بعام واحد انتقل الفارابى إلى جوار ربه فى دمشق (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) ودفن بمقبرة الباب الصغير.

وكان رحمه الله يتقن العديد من ا لنغات، ويتقن الموسيقى نظرًا وتطبيقًا حتى ليضحك الناس ويبكيهم بعزفه. "والإجماع منعقد على أن الفارابى أول الفلاسفة الكبار فى الإسلام. وقد عرف بأنه فيلسوف المسلمين وأقربهم إلى فهم فلسفة أرسطو.

وهو أول من حمل المنطق اليونانى تامًا منظمًا إلى العرب، حتى سمى المنطقى والمعلم الثانى بعد أرسطو المعلم الأول، وقد عده ابن خلدون من أكابر الفلاسفة فى الملة الإسلامية[١]. ولكن الفارابى خلط الفلسفة الأرسطية بالأفلاطونية والأفلوطينية المحدثة، ولم يخل أسلوبه من غموض ورمز وتردد واضطراب فى بعض الأحيان، ومن ثم ينتقده الغزالى وابن طفيل، وإن كان ابن رشد الذي يسلم بذلك كله - بل يرميه بقبول بعض الخرافات ولعله يقصد نظرية الفيض الأفلوطينية - يلتمس له العذر بصنيع النقلة الأوائل الذى أخطأوا فى ترجمة الأفكار الفلسفية فضللوا الفارابى وغيره[٢]

ب- مؤلفاته :

لقد كان الفارابى كثير التأليف فى الموضوعات الفلسفية المختلفة، ولكن كتبه لم تنل انتشارًا واسعًا مثل ذلك الذى نالته كتب ابن سينا، ولعل السبب فى ذلك يعود إلى أن أكثر مؤلفات الفارابى فى رقاع منثورة وكراريس متفرقة[٣]، على أن أشهر مصنفاته: ١- إحصاء العلوم[٤]، ٢ - وكتاب الحروف[٥]، ٣- والسياسة المدنية[٦]، ٤-وآراء أهل المدينة الفاضلة. ٥- والثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية[٧]، وتضم: أ- كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس، ب- أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتب الموسوم بالحروف، جـ- مقالة فى معانى العقل. د- رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، هـ- عيون المسائل،

---

[١] - عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى، دار العلم للملايين. بيروت، ط ٤، ١٩٨٣، ص ٣٥٣.

[٢] - السابق، ٣٥٤.

[٣] - انظر، حنا الفاخورى، تاريخ الفلسفة العربية ١ ٩٣.

[٤] - حققه الدكتور عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٩.

[٥] - حققه الدكتور محسن مهدى، دار المشرق، بيروت. بدون تاريخ.

[٦] - حققه الدكتور فوزى مترى ا النجار، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ١٩٦٤.

[٧] - تحقيق د. البير نصرى نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٦.

و- رسالة فصوص الحكم، ز- رسالة فى جواب مسائل سئل عنها، ح- رسالة فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، ٦- رسائل الفارابى[1]، وتتضمن : أ- السياسة المدنية، ب- رسالة فى إثبات المفارقات، جـ- التعليقات، د- رسالة فى مسائل متفرقة، هـ- رسالة فى فضيلة العلوم، و- رسالة تحصيل السعادة، ٧- فلسفة أرسطو طاليس[2]، ٨- كتاب الملة.

جـ- فلسفته :

١- تصنيف العلوم عند الفارابى :

لقد أبان الفارابى عن غرضه الأساسى فى كتابه إحصاء العلوم[3]، قائلًا: "قصدنا من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علمًا علمًا. ونعرف جُمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ماله أجزاء، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه، ونجعله فى خمسة فصول: الأول فى علم اللسان وأجزائه، والثانى فى علم المنطق وأجزائه، والثالث فى علوم التعاليم. والرابع فى العلم الطبيعى وأجزائه وفى العلم الإلهى وأجزائه، والخامس فى العلم المدنى وأجزائه. وفى علم الفقه وعلم الكلام[4].

وقد أشار – أيضًا – إلى أنه كتب هذا الكتاب لكى يعين طالب العلم على معرفة أصناف العلوم ليكون على بينة منها؛ لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علمًا من هذه العلوم، علم على ماذا يقدم. وفيماذا ينظر، وأى شىء سيفيد بنظره، وأى فضيلة تنال به؛ ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة. وكذلك فإن المعرفة بهذه العلوم تتيح الفرصة للمقارنة والمفاضلة بينها. فيطلب المرء

---

[1] – طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥.

[2] – تحقيق، د. محسن مهدى، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦١.

[3] – تحقيق، د. عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٨.

[4] – إحصاء العلوم، ص ١٠ وما بعدها.

أوثقها وأكثرها فائدة، كما أن المعرفة بمسائل هذه العلوم تساعد على الكشف من أدعياء العلم بها؛ لأن عجزهم عن تحديد هذه المسائل يكون دليلاً على ادعائهم وتظاهرهم الكاذب بالمعرفة[١].

ومما يلفت النظر في كتاب "إحصاء العلوم" أن الفارابى لم يتوقف عند التعريف بعلوم الفلسفة من منطق وطبيعيات ورياضيات وإلهيات، وأخلاق وسياسة وذكرهما تحت اسم العلم المدنى، بل إنه أضاف إلى هذه الموضوعات تعريفًا بأهم العلوم الإسلامية، كتعلم الفقه وعلم الكلام. وقد كان تعريفه لها وحديثه عنها من أقدم الكتابات التى نصادفها حول هذا الموضوع.[٢]

ويقسم الفارابى العلم إلى قسمين كبيرين :

١- العلوم النظرية أو الفلسفة النظرية وهى التى تحصل بواسطتها معرفة الموجودات كما هى من غير تدخل إنسانى فيها. مثل الرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

٢- والعلوم العملية أو الفلسفة المدنية التى تشمل الأخلاق والسياسة[٣] ، وهذا هو التقسيم التقليدى لموضوعات الفلسفة عند المشائيين، لكنه يقدم لها بالعلوم اللسانية متأثرًا فيما يبدو بدراسات اللغة العربية، وملحقًا بها من العلوم الإسلامية الشرعية علمى الفقه والكلام. فيورد أصناف العلم ويحصرها فى ثمانية:

أ- علم اللسان، وهو يتضمن أمرين : أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل على شىء منها، والثانى علم قوانين تلك الألفاظ المركبة وهى: ١- علم الألفاظ المفردة. ٢- وعلم الألفاظ المركبة. ٣- وعلم قوانين الألفاظ فى حال كونها

---

[١] - السابق، ٤٣.

[٢] - انظر، د. عبد الحميد مدكور، محاضرات فى الفلسفة، القاهرة، مكتبة الزهراء، ١٩٨٣، ص ١٢٥، د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٥٤.

[٣] - انظر الفارابى، تحصيل السعادة، ٤٤-٥٥.

مفردة، ٤- وعلم قوانين الألفاظ فى حال كونها مركبة. ٥- قوانين تصحيح الكتابة. ٦- قوانين تصحيح القراءة. ٧- قوانين الأشعار.

ب- وعلم المنطق، الذى يتضمن القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، وهو أقسام ثمانية : ١- المقولات .، ٢- العبارة. ٣- القياس . ٤- البرهان.، ٥- المواضع الجدلية. ٦- السوفسطيقا أى الحكمة المموهة، ٧- الشعر. ٨- الخطابة.

جـ- وعلم التعاليم أى الرياضيات. وينقسم إلى سبعة أجزاء: ١- علم العدد، ٢- علم الهندسة. ٣- علم المناظر. ٤- علم النجوم. ٥- علم الأثقال. ٦- علم الحيل. ٧- علم الموسيقى.

د- والعلم الطبيعى ، وهو الذى ينظر فى الأجسام الطبيعية وأعراضها، ويبحث فى : الأجسام الطبيعية، مثل السماء والأرض وما بينهما. والأجسام الصناعية مثل السيف والسرير والبيت ، وهذا العلم ينقسم إلى أجزاء ثمانية : ١- السماع الطبيعى . ٢- السماء والعالم . ٣- الكون والفساد . ٤- المعادن ، ٥، ٦- الآثار العلوية. ٧- النبات. ٨- الحيوان والنفس.

هـ- والعلم الإلهى، الذى يبحث فيما بعد الطبيعة، وينقسم إلى أجزاء ثلاثة، أحدها يفحص عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات ، أى البحث فى الموجود بما هو موجود. وثانيها يفحص عن مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية، وثالثها يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام لأجل الاستدلال على وجود الله - تعالى.

و- العلم المدنى، الذى يتناول أصناف الأفعال والسنن الإرادية وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان، مميزًا الغايات التى لأجلها تفعل الأفعال، ومبينًا

نظامها وحفظها. وينقسم هذا العلم إلى قسمين . أحدهما يشتمل على تعريف السعادة. والآخر يشتمل على ترتيب السير والأفعال والشيم في المدينة الفاضلة.

ز- وعلم الفقه، وهو الذى به يقتدر الإنسان على ان يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقييد، وهو قسمان: أحدهما فى الآراء. والآخر فى الأفعال.

ح- علم الكلام، وهو ملكة يقتدر بها على نصرة الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل. وهذا العلم ينقسم بدوره إلى جزئين : أحدهما فى الآراء. والآخر فى الأفعال[1]

لقد قسم الفارابى العلوم وحدد أجزاءها - كما ألمحنا آنفًا - على نفس النحو الذى جاءت به عند أرسطو ولكنه أضاف إليها علمى الفقه والكلام، وهما علمان إسلاميان كان لهما فى عصره أهمية كبرى[2]. كما عنى بالعلوم اللغوية وللمشائين عناية تقليدية بها لكنه فى تفصيله لأقسامها تأثر بنتائج الدرس اللغوى فى عصره. وبذا يضع الفارابى أساسًا لفرع هام من الفلسفة وهو الخاص بتصنيف العلوم، محددًا أنواعها ومبينًا وظيفة كل منها، حتى يتسنى للباحث أن يفيد منها على الوجه الأكمل.[3]

٢- ما بعد الطبيعة.

إثبات وجود الله - تعالى - وصفاته :

يعنى الفارابى فى أكثر من عمل من أعماله بإقامة الدليل على وجود الله - تعالى -. وبيان صفاته وكمالاته العلا بطريقة تختلف عن طريقة علماء الكلام.

---

[1] - انظر، الفارابى، إحصاء العلوم، ص ٥٣ وما بعدها.

[2] - انظر، حنا الفاخورى، تاريخ الفلسفة العربية ٢/٩٦.

[3] - انظر، د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ٥٩.

وتتجلى نزعته المنطقية على نحو واضح فى مذهبه فيما بعد الطبيعة، وحيث نجد فكرة "الممكن"، "والواجب". تظهر بدلاً من فكرة "الحادث"، "والقديم" الكلامية [١]. وقد غلبت فكرة الفارابى على المشائين بل تسربت فيقسم الفارابى الموجودات إلى قسمين أحدهما ممكن الوجود وواجب الوجود: "إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمىٌ ممكن الوجود، والثانى. إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. فإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى بوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. ... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول" [٢]. وواجب الوجود أو الله – تعالى – "هو الأول والآخر؛ لأنه هو الفعال والغاية، فغايته ذاته، وأن مصدر كل شيء عنه ومرجعه إليه" [٣]

والله – تعالى – هو الوجود التام، "فلا جنس له، ولا فصل له، ولا نوع له. ولا ند له. واجب الوجود لا مقوم له. ولا موضوع له. ولا عوارض له، ولا ليس له. مبدأ كل فيض. وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه. فهو ينال الكل من ذاته. فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته. ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته. فهو الكل فى وحدة. فهو الحق وكيف لا وقد وجب؟ وهو الباطن وكيف لا وقد ظهر؟ فهو ظاهر من حيث هو

---

[١] – انظر، دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ٢٠٧.

[٢] – الفارابى، "عيون المسائل" فى "الثمرة المرضية"، ٥٧.

[٣] – الفارابى، "التعليقات" فى "الثمرة المرضية"، ١٢.

باطن، وباطن من حيث هو ظاهر"[1]. وبالجملة فالله – تعالى – موجود، كامل، بسيط من جميع الجهات. فالوحدة أبرز صفاته[2].

والله – تعالى – عقل وعاقل ومعقول، فهو "بجوهره عقل بالفعل؛ لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً وأن تفعل بالفعل هو المادة التى فيها يوجد الشىء، فمتى كان الشىء غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشىء بجوهره عقلاً بالفعل، وتلك حال الأول، فهو إذن عقل بالفعل. وهو أيضًا معقول بجوهره، فإن المانع للشىء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة، وهو معقول من جهة ما هو عقل. لأن الذى هويته عقل ليس يحتاج فى أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته. فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل. وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل ... فالعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد، وذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم"[3]

والأمر مثل ذلك فى كونه عالمًا، "فهو لا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته. ولا فى أن يكون معلومًا إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم، وليس علمه بذاته شيئًا سوى جوهره، فإنه يعلم ذاته وأنه معلوم. وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد"[4]. وبالجملة فواجب الوجود "خير محض وعقل محض. ومعقول محض وعاقل محض؛ وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد. وهو حكيم وحيٌّ وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول"[5].

---

[1] – الفارابى، "فصوص الحكم" فى "الثمرة المرضية"، ٦٨.

[2] – الفارابى، "التعليقات" فى "الثمرة المرضية"، ٢.

[3] – الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ٩ – ١٠.

[4] – السابق، ١١.

[5] – فصوص الحكم، ٥٨.

وبذا يخلط الفارابى فى حديثه عن واجب الوجود وصفاته بين آثار أرسطية وأفلوطينية محدثة يجمع بينها فى صعيد واحد، مع بعض المصطلحات الإسلامية.

٣- نظرية الفيض:

أ- ما هية الفيض :

تعددت أقوال الفلاسفة فى التعبير عن ماهية الفيض. ولقد عبرت عنه الأفلاطونية المحدثة بتشبيهات وتخييلات أقرب إلى الشعر منها إلى الواقع ونفس الأمر، يقول أفلوطين : "إن تفكير الله فى نفسه وكماله. نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم، وكما يبعث اللهب ضوءًا، والشمس نورًا، والنار حرارة، والنبع ماء. والثلج بردًا، والزهر عرفًا، كذلك صدر من الله شعاع كان هو العالم"[١].

ولقد انتقلت هذه النظرية الأفلوطينية المحدثة إلى العالم الإسلامى. وحاول الفارابى صياغة هذه النظرية على نحو عقلى مقبول فى مجال محاولته التوفيق بين الفكر اليونانى الوافد فى ثوبه الأفلوطينى المحدث وبين المفاهيم الدينية الإسلامية[٢]، ولكنها فضلاً عن ضعفها. وصعوبة تسويغها عقليًا، أدت إلى نتائج سيئة فى البيئة الإسلامية. وأساءت إلى الفلاسفة الذين تورطوا فى قبولها. ومنهم الفارابى وابن سينا، إذ كانت من أشد نقاط الضعف التى أخذها الغزالى عليهم فى التهافت، واعترف ابن رشد فى "تهافت التهافت" بصحة نقدة فى هذا الصدد وإن أخذ عليه عدم الإنصاف فى عرض المحاسن والمساوىء كما يقتضيه النقد النزيه.

ويوضح الفارابى الفيض على النحو التالى: "ومتى وجد الأول الوجود، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية، التى ليست إلى اختيار الإنسان، على ما هى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس. وبعضه معلوم بالبرهان.

---

[١] - فصوص الحكم، ٨٥.

[٢] - انظر، هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٢٤٨.

ووجود ما يوجد عنه على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر. وعلى أن وجوده غير فائض عن وجوده، فعلى هذه الجهة يكون وجود ما يوجد عنه. ليس سببًا له بوجه من الوجوه: لا على أنه غاية لوجوده، ولا على أنه يفيده كمالاً كما يكون ذلك في جُلّ الأشياء التي تكون منا"[١].

والفيض فعل ضروري ناشيء عن طبيعة المبدأ الأول فكما لا تملك الشمس حجب ضيائها لا يمكن الحق الواجب الوجود إلا أن يفيض ولكنه فيض ضروري وإرادي في الوقت نفسه، فهذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته -تعالى- وهي مقتضى ذاته، فهي غير منافية له، وكل ما كان غير مناف، وكان مع ذلك بعلم الفاعل أنه فاعله. فهو مراده بأنه مناسب له، ولأنه عاشق ذاته. فهي كلها مرادة لأجل ذاته، فتكون الغاية في فعله ذاته، وكونها مرادة له ليس هو لأجل غرض، بل لأجل ذاته. إذ الغرض ما لا يكون إلا مع الشوق، فإنه يقال: لم يتم طلب هذا؟ فيقال: لأنه اشتهاه. وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض. وأيضًا الغرض هو السبب في أن يصير الفاعل فاعلاً بعد أن لم يكن، ولا يجوز أن يكون الواجب الوجود بذاته الذى هو تام، على أمر يجعله على صفة لم يكن عليها، فإنه يكون ناقصًا من تلك الجهة"[٢]

إن جوهر العلاقة بين "الواجب" و "الممكن" ليست علاقة إيجاد وخلق. بل هي علاقة علم. وإدراك فحسب، وتلك روح فلسفية أكثر منها دينية، هي مزيج من الأرسطية ومن الأفلوطينية المحدثة، "إن وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا. وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالمًا بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه. فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه.

---

[١] – السياسة المدنية، ٤٧-٤٨.

[٢] – الفارابي، التعليقات، ٢.

وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى، وهو علة لوجود جميع الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقًا، لا بمعنى أنه يعطيها وجودًا مجددًا بعد كونها معدومة"[1]

وبالجملة فإن خصائص هذا الفيض هى :

١-أنه فعل ضرورى ناشىء عن طبيعة المبدأ الأول، ليس فيه قصد ولا اختيار يشبه قصدنا واختيارنا.

٢- وأن الله لا يحتاج فى فيض العالم وصدوره عنه إلى شىء خارج عن ذاته، ولا إلى عرض يطرأ عليها، ولا إلى حركة يستفيد بها كمالاً، ولا آلة تتوسط بينه وبين العالم، بل العالم صدر عنه بذاته ولذاته[2].

٣- وأن علاقته - سبحانه - بالعالم هى علاقة علم ووعى أكثر منها علاقة فعل وخلق كما تقرره الأديان السماوية.

ب- أسس فيض الموجودات عن الواحدات :

لقد ارتكز فيض موجودات العالم عن الله - تعالى - على مجموعة من الأسس، منها :

(١) فكرة الوجوب والإمكان فى تقسيم الموجودات، تلك القسمة الثنائية التى لعبت دورًا مهمًا فى الفلسفة الإسلامية، وهى الفكرة التى تربط الممكنات بالواجب؛ من حيث إن الممكن لا وجود له من ذاته.

(٢) ومنها فكرة الجود الإلهى الدائم، فالله - تعالى - جواد والجود عين ذاته : "إن جوهره جوهر تفيض منه الموجودات كلها من غير أن يخص بوجود دون

---

[1] - الفارابى، عيون المسائل، ٥٨.

[2] - انظر جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٥٠.

وجود ... فهو جواد تترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه"[1]

(٣)- ومن هذه الأسس - أيضًا - أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهذا الأساس هو أهمها على الإطلاق؛ ولكي يتمكن الفارابى من حل معضلة صدور الكثرة عن الواحد - دون نقص لهذه القاعدة - لجأ إلى إثبات مجموعة من الوسائط بين الله - تعالى - وبين العالم، حتى يحفظ الله - تعالى - وحدته وبساطته، " فأول المبدعات عنه يكون واحدًا، وهو العقل الأول ولكن يجب أن يحصل فى هذا المبدع الأول كثرة عرضية من حيث أنه بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود" وقد شرح الغزالى هذا الأساس، مبينًا محاولة الفلاسفة تقديم إجابة شافية لقضية صدور الكثرة عن الوحدة وصعوبات ذلك فقال: إن الأول واحد من كل وجه، وإن الواحد لا يوجد منه إلا واحد، والموجودات كثيرة، وليس يمكن أن يقال: إنها مرتبة بعضها بعد بعض، فإن ذلك ليس يطرد فى جميع الأشياء، بل هى متساوية فى الوجود. فكيف صدرت عن واحد؟ وإن صدرت عن مركب فيه كثرة. فتلك الكثرة من أين حصلت؟ وبالآخرة لا بد أن تلتقى كثرة بواحد. وهو محال. فالمخلص منه أن يقال: الأول صدر عنه شىء واحد"[2]

وها هنا يظهر أثر الأفلوطينية المحدثة واضحًا جليًا فى البنية الأساسية لفلسفة الفارابى، فى صدور العالم عن علته؛ إذ اعتد على نحو تام الحل الذى قدمه أفلوطين لمسألة صدور الكثرة عن الوحدة. وهو ما يكشف عن أثر أفلوطين فى بعض جوانب الفلسفة الإسلامية إلى جانب كل من أفلاطون وأرسطو. يقول أفلوطين: "الواحد المحض هو علة الأشياء كلها. وليس كشىء من الأشياء، بل هو بدء

---

[1] - الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢١.

[2] - مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ، ص ٢٣٨.

الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها..

انبجست منه جميع هويات الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي"[1]

لقد التزم الفارابي – متأثرًا بأفلوطين بضرورة أن تمتنع الكثرة، لا في ذات واجب الوجود فحسب، فهذه ناحية يشاركه فيها سائر الفلاسفة والمتكلمين، بل بضرورة عدم وجود صلة مباشرة بين واجب الوجود والكثرة الحسية، فما يصدر عن واجب الوجود لا بد أن يكون واحدًا بالعدد لكيلا تؤدي صلته المباشرة والمفاجئة بالجزئيات الحسية إلى لثم هذه الوحدة.[2]

٤- ومن هذه الأسس – أيضًا – أن الصدور وجه آخر للعلم الإلهي، فالفيض تابع لعلم الله – تعالى – بذاته، وجعل الصادر عن ذات الله – تعالى – متعددًا يعني تعدد الذات الإلهية، وذلك مستحيل: "إنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود ... فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله، فإن عقله للكل ليس بزماني. بل على أنه يعقل ذاته، ويعقل ما يلزمه على الترتيب معًا، وليس يلحقه تكثر في ذاته لتعقله للكل وللكثرة"[3]

وهكذا فاض عن واجب الوجود العقل الأول. وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالله – تعالى- "وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول، ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود

---

[1] – أثولوجيا، ص ١٣٤.

[2] – انظر، د. يحيى هويدى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٦٦.

[3] – الفارابي، الدعاوى القلبية، ٣، ٤.

بالأول"[١] وهكذا يميز الفارابى فيما دون الله – تعالى – بين الماهية والوجود، ويجعل الوجود فيمادون الله – تعال – عَرَضًا يضاف إلى الماهية، وهكذا فالكائنات كلها، ما خلا الله – تعالى – ممكنة الوجود من جهة ماهياتها، ولكى توجد بالفعل لا بد لها من علة فاعلة هى الله – تعالى.[٢]

ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر، ولا يكون فيه كثرة إلا على سبيل تعدد الاعتبارات فى علمه، إذ أنه يعقل من جهة الوجود، ويعقل ذاته من جهة أخرى، فيدرك أنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهكذا يأتيه تعدده من ذاته كما تأتيه الوحدة من الله – تعالى – ومن تعدده العارض فى هذه الاعتبارات المختلفة فى علمه صار سبيلاً لإبداع الكثرة فى الكون، ويحصل من ذلك الفعل الأول الثانى بأنه ممكن الوجود بأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس، والمراد بهذا أن هذين يصيران سبب شيئين، أعنى العقل والنفس.[٣]

ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك، لأن أكثر حاصلة فيه بالعرض. وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفاعلة إلى عقل فعال مجرد عن المادة. وهناك يتم عدد الأفلاك، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية. وهذه العقول مختلفة الانواع، كل واحد منها على حدة، والعقل الأخيرة منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر.[٤]

---

[١] – الفارابى، عيون المسائل، ص ٥٨.

[٢] – انظر، حنا الفاخورى، تاريخ الفلسفة العربية، ٢/١١٤.

[٣] – الفارابى، عيون المسائل، ص ٥٨، ٥٩.

[٤] – الفارابى، عيون المسائل، ص ٥٨، ٥٩.

وإذا كان الفارابى قد أشار فى "عيون المسائل" إلى أننا لا نعرف كمية هذه العقول ولا عددها، فإنه أشار فى "آراء أهل المدينة الفاضلة" إلى عدد هذه العقول: "ويفيض من الأول وجود الثانى، فهذا الثانى هو أيضًا جوهر غير متجسم أصلاً ولا فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث. وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى. والثالث أيضًا وجوده لا فى مادة، وهو بجوهره عقل. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع، وهذا أيضًا لا فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل. وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس، وهذا الخامس أيضًا وجوده لا فى مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى. وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس. وهذا أيضًا وجوده لا فى مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس. وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن. وهذا أيضًا وجوده لا فى مادة، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة. وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع، وهذا أيضًا وجوده لا فى مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر، وهذا أيضًا وجوده لا فى مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر. وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر. هو أيضًا وجوده لا فى مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. ولكن عنده ينتهى الوجود الذى لا يحتاج إلى ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة

وموضع أصلاً. وهى الأشياء المفارقة التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات، وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورًا"[١]

ومن الممكن أن يوضح فيض الموجودات عن الله – تعالى – عند الفارابى على النحو التالى:

الله – تعالى

العقل الأول	السماء الأولى
العقل الثانى	كرة الكواكب الثابتة
العقل الثالث	كرة زحل
العقل الرابع	كرة المشترى
العقل الخامس	كرة المريخ
العقل السادس	كرة الشمس
العقل السابع	كرة الزهرة
العقل الثامن	كرة عطارد
العقل التاسع	كرة القمر. وعند فلك القمر يتوقف
العقل العاشر أو العقل الفعال أو الروح القدس. وهنا يتوقف فيض العقول	فيض الأجسام السماوية.

٤- ترتيب العالم :

يقسم الفارابى الموجودات إلى قسمين : الأول موجودات روحية محضة، والثانى موجودات جسمانية مادية.، وللموجودات الروحانية مراتب ست: الأولى لله – تعالى – الذى له كل صفات الكمال والجلال. والثانية للأسباب الثوانى أو العقول التسعة المفارقة. والثالثة مرتبة العقل الفعال أو العقل العاشر. والرابعة مرتبة النفس الإنسانية. والخامسة للصورة. والسادسة للمادة. والمراتب الثلاث الأولى لموجودات

---

[١] – الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٤ – ٢٥.

ليست أجسامًا ولا حالة فى أجسام (الله تعالى، والعقول التسعة. والعقل الفعال) والمراتب الثلاث الأخيرة، هى لموجودات حالة فى أجسام، وإن لم تكن بذواتها أجسامًا ،النفس، والصورة والمادة). والموجودات المادية أيضًا لها ست مراتب: ١- مرتبة الحيوان السماوى. ٢- مرتبة الحيوان الناطق (الإنسان). ٣- ومرتبة الحيوان غير الناطق. ٤- ومرتبة النبات. ٥- ومرتبة الأجسام المعدنية . ٦- ومرتبة الأسطقسات الأربعة: الماء ، والنار، والتراب، والهواء.[1]

والله – تعالى – هو السبب الأول فى وجود الأسباب الثوانى أو العقول التسعة المفارقة، وعن كل عقل من هذه العقول التسعة يحصل وجود فلك من الأفلاك، على النحو الذى أشرنا إليه من قبل، وعن الأخير يحدث وجود الكرة التى فيها فلك القمر. وعن العقل الفعال يحصل وجود ما دون فلك القمر. ويسمى الفارابى العقول التسعة المفارقة أو الأسباب الثوانى الملائكة. ويسمى العقل الفعال الروح الأمين أو روح القدس.[2]

وليس للعقل الفعال دور فى تحريك الأفلاك والكواكب؛ لأن هذا العقل يعنى تدبير عالم الكون والفساد، أى عالم ماتحت فلك القمر. والعقل الفعال هو سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب وجود الاسطقسات الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب بوساطة الأفلاك من وجه آخر. فمن حركات الأفلاك تحصل العناصر الأربعة، وتمتزج امتزاجات مختلفة النسب والحركات وتحصل منها الأجسام. التى تملك قوى تعطيها الاستعداد للفعل. وهى الحرارة والبرودة، وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهى الرطوبة واليبوسة، وهى كلها مركبة من مادة وصورة. ولكن المادة لا تحصل على الصورة. ولا تنتقل من صورة إلى أ خرى إلا عن

---

[1] – انظر الفارابى، عيون المسائل ، ص ٢،٣.

[2] – الفارابى، السياسة المدنية، ص ٣.

طريق فاعل خارج عنها، وهذا الفاعل هو العقل الفعال، الذى يطلق عليه الفارابى "واهب الصور"[١].

ويطابق العقل الفعال أو العقل العاشر عند الفارابى صورة الملاك العاشر عند الإسماعيلية تمام المطابقة، وهذه المطابقة تجعلنا نلمس ما للآراء الإسماعيلية من أثر عميق فى فلسفة الفارابى.[٢]

ويتميز العقل الفعال عن باقى العقول بأنه لا يتجوهر، فليس ثمة فلك يقابله. وإن كان من المتعذر نعته بأوصاف مثل "فوق" و"تحت"، فكل ما فى الأمر أنه أقرب إلى عالمنا الارضى، وذلك بخلاف العقول الأخرى البعيدة عنه، وإذا كان الموجود الأول لا يعقل إلا ذاته، وكان كل من العقول الثوانى يعقل ذاته ويعقل الموجود الأول، فإن العقل الفعال يعقل ذاته ويعقل الموجود الأول وجميع الموجودات الثوانى وكل ما تحت فلك القمر[٣]، وهو دائمًا بالفعل واهبًا للمواد صورها، ولأن العقل البشرى الذى يعقل المعقولات بالقوة هو بحاجة إلى العقل الفعال لكى يعرف هذه المعقولات بالفعل،[٤] وبلوغ الإنسان درجة العقل الفعال تضمن له المعرفة الحقة بالموجودات كلها، بما فى ذلك معرفة الموجود الأول، ويمثل هذا النوع من المعرفة ضمانة السعادة القصوى، أما تحصيل هذه السعادة فلا يتم إلا بتوسط العقل الفعال.[٥]

---

[١] -الفارابى، عيون المسائل، ١٨.

[٢] - انظر، هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٧: ٢.

[٣] - انظر، الكسندر اغناتكو، بحثا عن السعادة، الأفكار السياسية والاجتماعية فى الفلسفة العربية الإسلامية. ص ٥٤.

[٤] - انظر، هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٧: ٢.

[٥] - انظر، الكسندر اغناتكو، بحثا عن السعادة، ص ٥٤.

٥- قدم العالم :

العالم قديم بالزمان عند الفارابى، فإذا كان البادى علة تامة لموجودات العالم، تلك الموجودات التى تعد من لوازم ذاته، وإلا لم يكن لها وجود[1]، فإن معلولاته لا يجوز أن تتأخر عنه فى الزمان، بل لا بد أن توجد معه، فالعلة التامة تستلزم معلولها ضرورة في الزمان. ومن ثم فإن العلل التى لا توجد مع المعلولات، ليست عللاً حقيقية تامة، بل علل عرضية يمكن أن تعد علة مُعينة.[2]

وبالجملة فإنه إذا كان الله – تعالى – موجودًا، فلا بد أن توجد سائر الموجودات الطبيعية غير متأخرة بالزمان عنه: "ومتى وَجَدَ الأول الوجود – لزم أن يوجد عنه ضرورة سائر الموجودات الطبيعية. التى ليست إلى اختيار الإنسان، على ما هى عليه من الوجود؛ الذى بعضه مشاهد بالحس، وبعضه معلوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر، وعلى أن وجود غيره غير فائض عن وجوده. فعلى هذه الجهة يكون وجود ما يوجد عنه، ليس سببًا له بوجه من الوجوه لا على أنه غاية لوجوده، ولا على أنه يفيده كمالاً ما، كما يكون فى جل الأشياء التى تكون منا"[3].

ويعبر الفارابى عن فكرة شبيهة بتلك التى سنجدها عند ابن رشد إذ يصف العالم بالحدوث وبالقدم، وبالإمكان والوجوب؛ فهو ممكن بذاته وواجب من حيث علاقته بعلته، حادث من حيث هو معلول للأول سبحانه وقديم لأنه غير متأخر عنه بالزمان؛ إذ هو لا يفارق علته. فالماهية المعلولة التى توجد بسبب خارج عنها ممكنة الوجود بذاتها واجبة الوجود من جهة الله – تعالى– أو السبب الأول، وبالتالى فهى

---

[1] – انظر، الفارابى، التعليقات، ص ١٧.

[2] – السابق، ص ٦.

[3] – الفارابى، السياسة المدنية، ص ٤٧، ٤٨.

محدثة عن الأول ومعلولة له. لكن هذا الحدوث الخاص بالماهية ليس حدوثًا زمانيًا: "الماهية المعلولة لا يمنع وجودها في ذاتها. وإلا لم توجد. ولا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكن معلولة. فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشرط مبدئها. وتمتنع بشرط لا مبدئها. فهي حينئذ هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة"[1]، والماهية المعلولة لها عن ذاتها: أنها ليست (أى معدومة). ولها عن غيرها أنها توجد. والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات. فللماهية المعلولة ألا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد فهي محدثة لا بزمان قد تقدم"[2]

"وإذا كانت الماهية أزلية. فالصورة – كذلك – أزلية، فالمادة لا توجد بالفعل خالية عن الصورة. وكذلك الصورة لا توجد بالفعل خالية عن المادة، وليس يعنى هذا أن أحدهما سبب وجود الآخر، بل هنا سبب أول يوجد المادة والصورة معًا"[3].

وبالجملة فإن الماهية والصورة وسائر ما يوجد عن الله – تعالى – لا يمكن أن يكون متأخرًا عنه بالزمان أصلاً. وإن كان يتأخر عنه بسائر أوجه التأخر"[4]

وإذا كانت الماهية والصورة أزليتين فإن الحركة كذلك لا بد أن تكون أزلية: "ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زماني ولا آخر زماني، فإذن يجب أن يوجد متحرك .. ومحرك لذلك [المتحرك]. وإذا كان المحرك – أيضًا – متحركًا احتاج إلى محرك، إذ لا ينفك المتحرك عن المحرك. ولا يتحرك شيء بذاته. فإذن يجب ألا يكون بلا نهاية، بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركًا، وإلا أدى ذلك إلى وجود محركين ومتحركين بلا نهاية وهذا محال"[5]

---

[1] – الفارابي، فصوص الحكم، ص ٦٧.

[2] – السابق.

[3] – الفارابي، عيون المسائل، ص ٦٠.

[4] – الفارابي، السياسة المدنية، ص ٤٨.

[5] – الفارابي، عيون المسائل، ص ٦١.

ويحصر الفارابى أنواع تقدم الشيء على غيره فى وجوه خمسة: "فقد يقال: قبل بالزمان. كالشيخ قبل الصبى. ويقال: قبل بالطبع، وهو الذى لا يوجد الآخر بدونه، وهو يوجد دون الآخر، مثل الواحد والاثنين. ويقال: قبل بالترتيب، كالصف الأول قبل الصف الثانى من جهة القبلة. ويقال: قبل بالشرف، مثل أبى بكر قبل عمر. ويقال: قبل بالذات واستحقاق الوجود، مثل إرادة الله وكون الشيء. فإنهما يكونان معًا، لا يتأخر كون الشيء عن إرادته فى الزمان، ولكنه متأخر فى حقيقة الذات، لأنك تقول: أراد الله فكان الشيء ولا تقول: كان الشيء فأراد الله..."[١]

فبعدية العالم بالنسبة لله – تعالى – ليست بعدية زمانية، إذ لم تمض فترة لم يخلق العالم فيها ثم خلقه، وإنما هى بعدية ذاتية، أو ما يطلق عليه المشاءون الحدوث الذاتى، وفيه لا يتأخر العالم عن الله – تعالى – تأخرًا زمانيًا، فإبداع الله – تعالى – للعالم، ليس إيجادًا من عدم، بل هو "حفظه إدامة وجود الشيء، الذى ليس وجوده لذاته إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع. ونسبة جميع الأشياء إليه من حيث إنه مبدعها أو الذى بينه وبين مبدعها واسطة تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة"[٢]. فالله – تعالى – علة لوجود الأشياء. بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى. ويدفع عنها العدم مطلقًا". لا بمعنى أنه يعطيها وجودًا مجدد بعد كونها معدومة.[٣]

ويتعارض هذا الموقف مع موقف أكثر العلماء المسلمين من متكلمين وغيرهم، بل وبعض المشائين كالكندى الذى سبق بيان رأيه. وربما ابن رشد كما سيأتى بيانه. وذلك اعتمادًا على ما جاء به القرآن الذى يقرر أن الله – تعالى – خلق العالم وأبدعه

---

[١] – فصوص الحكم، ص ٨١.

[٢] – الفارابى، عيون المسائل، ص ٨.

[٣] – السابق

بجميع ما فيه من العدم المحض "بديع السموات والأرض. وإذا قضى أمرًا فإنما يقول له كن فيكون"[١]، ومعلوم أن المخلوق المعلول ليس يتصور مخلوقًا إلا بإيجاده بعد عدم، فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث، عند من يتصور الموجود مخلوقًا محدثًا، والبداية الزمانية تبتدىء بالوجود بعد العدم. والعدم السابق ليس له بداية زمانية، بل له نهاية هي بداية زمان الوجود. فبداية العالم تعد نهاية للعدم السابق، فيكون العدم السابق قد تقدم وجود الخلق. وكان مع وجود الخالق مدة لا نهاية لها، فالخالق قبل خلقه العالم، كان موجودًا بغير خلق مدة لا بداية لها. ونهايتها إيجاد العالم المحدث"[٢].

٦- النفس والعقل :

أولى الفارابى مباحث النفس اهتمامًا كبيرًا. حتى ليقرر بعض كبار الباحثين أنه حدد لأول مرة معالم علم النفس في الإسلام،[٣] ويأخذ الفرابى بالنهج الأرسطى فى تعريف النفس بأنها "استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة"[٤] فهى صورة للجسد ترتبط به ارتباط الصورة بالمادة. ولكنه فى مواضع أخرى يميل إلى أفلاطون معتمدًا روحانية النفس. فهى جوهر بسيط روحانى مباين للجسد: "جوهر غير جسمانى، ليس بمتحيز ولا بمتمكن فى وهم. ولا يدرك بالحس، لأنه من حيز الأمر"[٥]. وهو يبرهن على روحانية النفس ومفارقتها للبدن بعدد من الأدلة منها : ١- أن النفس تدرك المعقولات. والمعقولات معان مجردة. ٢- وأنها تشعر بذاتها.

---

[١] - البقرة، آية ١١٧، وانظر حسن الشافعى: الآمدى وآراؤه الكلامية، دار السلام بالقاهرة، ٣٨٢ - ٣٩٢.

[٢] - انظر أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، حيدر آباد الدكن، بدون تاريخ، ٢٨/٣.

[٣] - انظر، د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، القاهرة دار المعارف ١٩٤٧، ١٣٣/١.

[٤] - الفارابى، جواب مسائل سئل عنها، ص ٩٩.

[٥] - الفارابى، مسائل متفرقة، ص ٣.

ولو كانت موجودة فى آلة لكانت لا تدرك ذاتها دون أن تدرك معها آلتها. فكانت بينها وبين آلتها آلة وبتسلسل إلى ما لا نهاية. ٣- وأنها تدرك الاضداد معًا، مما يمتنع أن يوجد على ذلك الوجه فى المادة. ٤- وأن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة، ولو كان البدن هو آلتها فى الإدراك لكان الضعف به أولى."[1]

وتفيض النفس عن العقل الفعال واهب الصور، على اعتبار أنها صورة الجسد. وذلك عندما تصير مادة الجسد فى الرحم قابلة لها، فهى حادثة ولكنها باقية أبدًا لا تقبل الفساد: "وإن النفس الناطقة لها هذه القوة، وهى جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق. ولها فروع وقوى منبثة منها فى الأعضاء، وأنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشئ المستعد لقبوله فيه وهو البدن أو ما فى قوته أن يصير بدنًا، وأن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن. وأنه لا يجوز أن تتكرر فى أبدان مختلفة، وأنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان. وأنها مفارقة باقية بعد الموت، فليس فيها قوة قبول الفساد[2]. وأيضًا "فللنفس بعد البدن سعادات وشقاوات، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهى أمور لها مستحقة"[3]

ولقد اختلف الباحثون حول موقف الفارابى من خلود النفس بعد الموت، فمنهم من ذهب إلى أن الفارابى لا يقول بخلود النفس ومنهم من قال إنه يقول بخلودها[4]. والحق أن نصوص الفارابى تحتمل الأمرين معًا. أى القول بالخلود والقول بعدمه، فهو أحيانًا يقرر خلود النفس بعد مفارقتها للبدن. كما سبق أن أشرنا فى النصوص السالفة، وأحيانًا ينفى خلود الأنفس الجاهلة: "أما أهل المدن فى الجاهلية

---

[1] – الفارابى، رسالة فى إثبات المفارقات، ص ٨.

[2] – الفارابى، الدعاوى القلبية، ص د ١.

[3] – الفارابى، عيون المسائل، ص ٢١.

[4] – انظر ، دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ٢٢٣، د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١١٣.

الجاهلية فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة بل محتاجة في قوامها إلى المادة والصورة. وهؤلاء هم الهالكون الصائرون إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعي"[١]، ويقول – أيضًا: "كذلك في مرضى النفوس من لا يشعر بمرضه، ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس، فإنه لا يصغى إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم. فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة. حتى إذا بطلت المادة بطلت أيضًا"[٢]. وأحيانًا أخرى يقول ببقائها وخلودها: "فإنها كلما زيدت منها وتكررت، وواظب الإنسان عليها. صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة. فتحصل متبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة"[٣].

وقد أشار ابن طفيل إلى هذا التناقض في موقف الفارابي من خلود النفس، واضطرابه في ذلك، بل إنه أشار إلى أن الفارابي يرى أن السعادة في هذا العالم الدنيوي، وما بعد ذلك فهو هذيان وخرافة: "فقد أثبت في كتابه" الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له. ثم صرح في "السياسة المدنية" بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح "كتاب الأخلاق" شيئًا من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار. ثم قال عقب ذلك كلامًا هذا معناه: "وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز، فهذا قد أيأس الخلق جميعًا من رحمة الله – تعالى – وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر"[٤]. فالسعادة في رأي

---

[١] – الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٩.

[٢] – الفارابي، السياسات المدنية، ص ٥٣.

[٣] – الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٤.

[٤] – ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق، د. عبد الحليم محمود، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٩٢.

الفارابى ليست السعادة الدينيـة التقليديـة. وعندما يتحـدث الفـارابى عـن الحيـاة الثانية. فإنه لا يقصد الحياة فى العالم الآخر، بعد الموت، وإنما يقصد الحياة العليا التى يمكن للإنسان أن يعيشها وهو على الأرض، وهذه الحياة لا تحتاج فى قوامـها إلى أشياء خارجة عنها، وإنما هى مكتفيـة بذاتـها، وبـها يحصـل الإنسـان الكمـال الأخير، وتحصيله هذا يتم فى عالمنا الدنيوى فقط.[١]

إن الفارابى يقسم النفوس من حيث بقاؤها وفناؤها إلى فئات ثلاثة[٢]:

الأولى : عرفت السعادة وأدركتها. وعملت بأسبابها، فـإذا فـارقت أجسـادها فهى تبقى، وتدخل العالم العقلى وتتحد مع النفوس الخيرة التى سبقتها إلى هناك: "وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها وخلصت أنفسها سعدت، فخلفـهم نـاس آخـرون فى مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم، فإذا مضـت هـذه أيضًـا وخلـت، صاروا أيضًا فى السعادة إلى مراتب أولئك الماضين، واتصل كـل واحـد بشـبيهه فـى النوع والكيفية. ولأنها كانت ليست بأجسـام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ، غـير مضيق بعضها على بعض مكانها، إذ كانت ليست فى أمكنة أصلاً. فتلاقيها واتصال بعضها ببعض. ليس على النحو الذى توجد عليه الأجسـام، وكلمـا كـثرت الأنفـس المشابهة المفارقة. واتصل بعضها ببعض ...كان التذاذ كل واحدة منها. وكلما لحـق بهم مَن بعدهم زاد التذاذ من لحـق الآن بمصادقـة المـاضين، وزادت لـذات المـاضين باتصال اللاحقين بهم"[٣]. والخلود ها هنا ليس خلودًا فرديًا بل خلود جماعى نوعى.[٤]

---

[١] – انظر، الكسندر اغناتنكو، بحثًا عن السعادة، ص ٥٧.

[٢] – انظر، حنا الفاخورى، تاريخ الفلسفة العربية ٢/١٢٥.

[٣] – الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٥.

[٤] – انظر، د. محمود قاسم، فى النفس والعقل لدى فلاسفة الإسلام والإغريق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٥٥.

والفئة الثانية النفوس الفاسقة: وهذه أدركت السعادة، ولكنها لم تحصل أسبابها، ولم تعمل على بلوغها فهي خالدة في الشقاء، ويزداد شقاء تلك النفوس بانضمام نفوس مثلها إليها حق عليها الشقاء والعذاب: "كذلك الجزء الناطق ما دام متشاغلاً بما تورده الحواس عليه، لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، حتى إذا انفرد انفرادًا تامًا دون الحواس، شعر بالأذى. وظهر له أذى هذه الهيئات، فبقى الدهر كله في أذى عظيم، فإن لحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه، لأن المتلاحقين بلا نهاية، وتكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية، فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة"[١].

والفئة الثالثة : نفوس لم تعرف السعادة ولم تعمل على تحصيل أسبابها، وهي نفوس غير كاملة، فظلت بحاجة إلى المادة، "فإذا بطلت المادة التي كان بها قوامها، بطلت قواها وفنيت بفناء البدن وانحلال المادة"[٢]، أما قوى النفس التي تفعل بها أفعالها سواء كانت بالآلات الجسمانية أو بغيرها فإنها تنقسم إلى قسمين: محركة ومدركة : "للإنسان ... نفسًا يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية، وله زيادة بأن يفعل لا بآلة جسمانية، وتلك قوة العقل. ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها. ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والإحساس الباطن، والمتخيلة والوهم والمذكرة والمفكرة. والقوة المحركة الشهوانية والغضبية والتي تحرك الأعضاء، وكل واحدة من هذه تحرك بآلة"[٣].

فالقوى المحركة منها القوى المنمية أو الغاذية، وهي مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان، وهدفها أن تنمي الكائن الحي، وتحفظ عليه وجوده، وتؤمن حفظ النوع، ومنها المربية والمولدة، وقوتها الرئيسية في الفم. ولها خدم وآلات.

---

[١] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠١.

[٢] - السابق، ص ١٠٠.

[٣] - الفارابي، عيون المسائل ، ص ٢٠ ، ٢١.

وهى المعدة والطحال وغير ذلك.[١] ومنها القوى النزوعية، والتى بها يكون طلب الشىء والاشتياق إليه أو كراهيته وتجنبه، وبها تكون الصداقة والمحبة والعداوة.

٧- السياسة عنده – المدينة الفاضلة :

عنى الفارابى بالمسألة السياسية، وكتب فيها أكثر من رسالة ، وأهمها: "آراء أهل المدينة الفاضلة، وفكره السياسى، يعد واحدًا من أهم جوانب فلسفته.

هدف النظام السياسى:

عرف الفارابى بأنه "فيلسوف السعادة"؛ وهى أن يبلغ الإنسان أقصى ما يمكنه من كمال، وذلك بمعرفة الله – تعالى – وتحقيق ملكاته الإنسانية، والاتصال بالعقل الفعال فى النهاية. ومهمة النظام اليساسى أن يعين المواطنين على ذلك؛ من خلال مملكة أو مدينة فاضلة تنظم الحياة الدنيية، وتقوم على العدالة والفضيلة، والتعاون، والمشاركة ، ومن ثم تهدف إلى تحقيق السعادة، وهو ينظر إلى النظام السياسى من خلال العقيدة أو "الأيديولوجيا" السائدة فى المجتمع، ومن خلال الملكات النفسية التى يتمتع بها الإنسان، ويمزج أفكاره بآراء أفلاطون وأرسطو، وخاصة أفلاطون.

بين علم النفس وعلم السياسة- أو نظرية المعرفة ونظرية الحكم:

بعد أن يعرض الفارابى من (آراء أهل المدينة الفاضلة) ما يتعلق بالله وصفاته وبخلق العالم. أى جانب العقيدة والدين. ثم ما يتعلق بنظام العالم الطبيعى فى سمائه وأرضه وما يحكمه من قوانين أى جانب الفلسفة الطبيعية أو العلم بمعناه القديم – يبدأ الفيلسوف فى الكلام عن (أجزاء النفس وقواها) تمهيدًا للكلام عن المدينة الفاضلة ونظامها بعد ذلك.

---

[١] – انظر، الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٢.

وذلك لأن الفارابى – مثل أفلاطون – يشبه النظام السياسى فى المدينة أو الدولة بالنظام النفسى والبدنى فى الإنسان الفرد. بل إنه يقارن أحيانًا بين ممالك أو سلطات الله فى العالم، والإمام فى المدينة، والقلب فى الإنسان.

ولهذا يحسن استحضار تصوره للنفس الإنسانية وقواها عند النظر فى الفكر السياسى عنده، والقوى النفسية وآلاتها فى البدن:[1]

هى قوى خمس : أولها الغاذية، ثم الحاسة أو الحسّاسة، ثم التخيلة، ثم الناطقة، والخامسة هى القوة الإرادية.

١– فالقوة الغاذية :

مهمتها الحصول على الطعام وتغذية البدن وتحقيق نموه وسلامته ومركز الرئيس فى الفم، وأعوان هذا الرئيس وخدمه متفرقة فى الجسم كله: مثل المعدة، والكبد. والطحال، والمرارة، والكلية، والمثانة، ثم سائر أعضاء البدن التى توفر الطعام كالأيدى والأرجل. فهذه الأخيرة تخدم المعدة والكبد، وهذه الأعضاء الداخلية تعمل مع الفم فى خدمة الرئيس العام للبدن، وهو القلب.[2]

٢– والقوة الحساسّة :

مهمتها إدراك العالم الخارجى وتقديم معلوماتها للقلب ومركزها الرئيسى فى "الحس المشترك" الذى تتجمع فيها مدركات العين من المبصرات. والأذن من الأصوات، والذوق من الطعوم، والشم من الروائح، واللمس من الحرارة والبرودة والملامسة والخشونة ونحوها. فهذه الأعضاء أو الحواس الخمسة تخدم "الحس المشترك"، وتقدم أخبار العالم إليه. وهو يقدمها إلى الرئيس العام: "القلب".

[1] – انظر : آراء أهل المدينة الفاضلة، ط القاهرة، ص ٣٤.

[2] – السابق ٥.

٣- والقوة المتخيلة :

مهمتها حفظ المدركات المحسوسة بالحواس، والتصرف فيها بتركيب صور جديدة منها قد تطابق الواقع وقد لا تطابقه، وهى من القوى الباطنة أو الداخلية وليس لها أعضاء فى البدن. وتقدم مدركاتها إلى "القلب" عن طريق القوة الناطقة.

٤- والقوة الناطقة أو المفكرة : [١]

مهمتها إدراك المعانى الكلية، باستخدام ما يصلها عن طريق القوتين الحاسة والتخيلة، وليس لها أعضاء فى البدن. بل هى كسابقتها من القوى الباطنة، فمحلهما القلب. وهى الرئيسة للقوى السابقة لكنها مرءوسة للقلب.

٥- والقوة الإرادية:

عبارة عن نزوع ينشأ عن المدركات التى تصل إلى القلب والعقل، عن طريق القوى الحاسة أو المتخيلة أو الناطقة، يتبعه حكم بأن هذا الأمر ينبغى أن يؤخذ أو أن يترك سواء كان أمرًا نظريًا أو عمليًا، وهى تستخدم القوى السابقة وأعضاء البدن كله لتحقيق هذه الحكم، وتتركز فى القلب، وتساعدها الأعصاب، والعضلات وسائر أعضاء الجسم.

فتلك هى القوى النفسانية فى الإنسان.

وحدة هذه القوى وترابطها :

يوضح الفارابى ترابط هذه القوى فى نفس (= شخصية) واحدة. مستعينًا بفكرة "المادة والصورة" الأرسطية. فيقول:

أ- إن الغاذية بما تقدمه من غذاء كالمادة ، وصورتها هى الحاسة ومدركات الحاسة هى كالمادة والمتخيلة. والمتخيلية بدورها هى كالمادة للناطقة التى هى صورة لها وليست مادة لشيء بعد ذلك.

---

[١] - السابق ٣٥ - ٣٦.

ب- أما القوة النزوعية فتنشأ عن المدركات الحسية والمتخيلات والأفكار العقلية جميعًا، إذ يرغب فيها المدرك فيسعى نحوها أو ينفر منها فيهرب.

جـ- والقلب هو العضو الرئيسى الذى لا يرأسه أحد وأما الدماغ فمرءوس للقلب وهو رئيس سائر الأعضاء والذى يلى الدماغ من الأعضاء هو الكبد ويأتى بعده الطحال.

ثم تأتى سائر الأعضاء وبخاصة أعضاء التوليد على النحو التالى :

١- القلب ٢- الدماغ ٣- الكبد ٤- الطحال ٥- أعضاء التوليد ٦- باقى الأعضاء.

د- فمن القلب تنبع "الحرارة الغريزية" مع الدم أو "الروح الحيوان". والدماغ يعدل هذه الحرارة لتناسب كل عضو في الجسم؛ لأنها في القلب شديدة الحرارة. وفى الدماغ تتجمع الأعصاب بنوعيها: أعصاب الحس. وأعصاب الحركة. وهو يتلقى إشارات الحس عن طريق "النخاع الشوكى" وأعصاب الحس المبثوثة فى الجسم. ويرسل إشارات الحركة إلى الأعضاء من خلال أعصاب الحركة. المرتبطة بالدماغ والنخاع.

وعن طريق المخ (= الدماغ). واعتدال الحرارة الغريزية ينتظم الإحساس. ويجودُ التخيل، ويقوى الحفظ والذكر. وتصلح الرؤية والفكر.

هـ- هكذا يترابط الجسم وقواه منتظمة فى شيء واحد هو الإنسان. وآخرها نموًا فيه أعضاء التوليد.

و- والقوة التى بها يكون التوليد: الرئيسية منها في القلب والخادمة منها فى أعضاء التوليد. وأعصاب الحركة وأعضاء الذكر تولد مادة الجنين. وأعضاء والذكر تولد صورته فى رحم المرأة وأعضاء الننى من الإنسان، فالمنى يفعل فى دم الرحم ما تفعله الأنفحة فى اللبن.

ز- والمنى آلة الذكر فى التوليد؛ والآلات نوعان: المتصلة والمنفصلة، فيد الطبيب آلة متصلة. والدواء آلة منفصلة. والمنى آلة منفصلة تعمل عملها بعد غياب المؤثر فى دم الرحم.

ح- فإذا أخذ الدم عن المنى القوة التى يتحرك بها إلى الصورة فأول ما يتكون القلب. وينتظر بتكوين سائر الأعضاء ما يتفق أن يحصل فى القلب: أقوة أنثى أم قوة ذكر. وهاتان القوتان المنفصلتان فى الإنسان قد تجتمعان فى شخص واحد كما هو الحال فى أكثر النباتات. وفى بعض الطيور والحيوانات والأسماك.

ط- والرجل والمرأة يتساويان فى سائر القوى بعد هذه القوة الجنسية، مع فرق نسبى غالبًا فى قوة العضلات وبعض العوارض النفسية والعاطفية فهى أقوى أحيانًا فى المرأة. وأما القوى النفسية الخمس الأساسية فمتساوية.

السياسة المدنية والمجتمعات الإنسانية :

تعتمد الآراء السياسية لدى الفارابى على فلسفته فى نظام الكون والنفس، ولا يمكن بحال الفصل بينهما عند دراسة آراء الفارابى السياسية أو الفلسفية كما أسلفنا[١]. ويرى بعض الباحثين أن الفكر السياسى لدى الفارابى هو الغاية الجوهرية من مذهبه الفلسفى. ولعله فى هذا أشبه بأفلاطون منه بأرسطو.

والسعادة الجماعية والفردية لا تتحقق إلا بالاجتماع الإنسانى، وتعاون الإنسان مع بنى جنسه. ولا بد من علم يحتوى على أصول هذا التعاون الإنسانى وهو العلم المدنى أو السياسة المدنية: "فالكمالات ليس بممكن أن يبلغها الإنسان وحده بانفراده دون معاونة أناس كثيرين له. وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطًا فيما ينبغى أن يسعى له بأناس غيره. وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وأنه لذلك يحتاج كل

---

[١] - انظر، هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤٨، وقارن حنا الفاخورى، تاريخ الفلسفة العربية، ١٣٩/٢.

إنسان فيما له. وأن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعهم معه. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاورًا لمن هو في نوعه. فلذلك يسمى الحيوان الإنسيّ والحيوان المدني"[1]

والغاية الأساسية من الاجتماع الإنساني تحقيق أفضل الكمالات التي تكون بها السعادة القصوى.[2]

والاجتماعات الإنسانية لدى الفارابي تنقسم إلى كاملة وغير كاملة.[3] والكاملة تنقسم إلى أقسام ثلاثة : عظمى ووسطى، وصغرى. فالعظمى اجتماعات الجماعات كلها في المعمورة. والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة. والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

وغير الكاملة كاجتماع أهل قرية، واجتماع أهل المحلة، ثم الاجتماع في سكة (شارع)، ثم الاجتماع في منزل.[4]. ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابي وجعله أكمل المجتمعات جميعًا لم يذكره أحد قبله، بل لعله لم يخطر ببال فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو، أغلب الظن أن ذلك يرجع إلى تأثره بتعاليم الإسلام الذى يحمل رسالة عالمية تهدف إلى تنظيم العالم كله، أما فلاسفة اليونان فلم يكن عندهم تلك الفكرة، بل إن أكبر مجتمع فكروا فيه. ووقعت عليه مشاهداتهم كان هو المدينة أو الجمهورية.[5]

ويركز الفارابي الكلام على المجتمعات الكاملة، غير أنه أهمل القسمين الأولين من هذه المجتمعات. وهما اجتماع العالم واجتماع الأمة. وقصر كلامه على اجتماع

---

[1] – الفارابي، تحصيل السعادة، ص ١٤.

[2] – الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق : د. سحبان خليفات، الأردن، ١٩٧٨، ص ١٧٩.

[3] – انظر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ٧٨.

[4] – السابق .

[5] – انظر ، د. على عبد الواحد وافى، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العرب، ١٩٦١، ص٢٤.

المدينة، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أمرين : أحدهما، أنه رأى أن اجتماع العالم على الصورة التي ذكرها هو اجتماع مثالي ولكنه متعذر التحقق، والآخر أن المدينة هي الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يعتورها الفساد جميعًا.[١]

فالاجتماع الذي يُنال عن طريقه الخير الأقصى هو اجتماع المدينة ولكن لا يلزم أن يكون التعاون في المدينة على الخير، بل من الممكن أن يتعاون الأفراد فيها على الشر، لأن كلاً من الخير والشر يعود إلى الإرادة والاختيار: "فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور تكون بالإرادة والاختيار؛ فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك أو عن ما أدرك : إما بالحس وإما بالتخييل وإما بالقوة الناطقة، وحكمٌ فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك. والنزوع قد يكون إلى علم شيء ما وقد يكون إلى عمل شيء ما، وقد يكون إلى عمل شيء ما: إما باليدين بأسره، وإما بعضو منه، والنزوع إنما يكون الرئيسة"[٢]، والمدينة الفاضلة بإرادتها -أو إدارتها- النزاعة إلى الخير هي البيئة المناسبة لتحقيق الخير الأقصى أو السعادة.

أ- المدينة الفاضلة :

إن المدينة الفاضلة هي كل مدينة تتيح لسكانها أو مواطنيها الفرصة لتحقيق الكمال الإنساني، فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يُتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمم التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به

---

[١] - السابق ٢٤، ٢٥.

[٢] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٠، ٥١.

السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة"[١]

وكما أسلفنا يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على حفظ حياته، وهى تشبهه كذلك فى مراتب عناصرها وأهميتها بعضها بالنسبة لبعض. ففي البدن عضو رئيس هو القلب، تخضع له سائر الأعضاء وتختلف مراتبها بالنسبة له: "والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله. ابتغاءً لما هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس. وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة، فهذه الرتبة الثانية. وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية. ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً"[٢]

والأمر مثل ذلك فى أفراد المدينة، فهم مختلفون متفاضلون فى فطرهم وما هيئوا له، ومن ثم اختلفت مراتبهم وتباينت درجاتهم: "كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات. وفيها إنسان هو رئيس، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضى بها ما هو مقصود ذلك الرئيس، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء فى الرتبة الثانية. ودون هؤلاء من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى أخر يفعلون

---

[١] - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧٩.

[٢] - الفارابي، السابق ، ص ٧٩.

أفعالهم عل حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يُخدمون ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين"[١]، ومعلوم أن هذه الفكرة أفلاطونية خالصة.[٢]

وعلى الرغم من هذا التشابه بين المدينة والبدن، فإن الفارابى يدرك أن أعضاء البدن أمور طبيعية، والقوى التى تهيئها لأداء أعمالها فطرية طبيعيــة كذلـك، علـى حين أن أفراد المدينة، وإن كانوا طبيعيين، لأنهم من خلـق الله، فـإن القـوى التـى تهيئهم لأداء وظائفهم والملكات الناشئة من حذقهم لأعمالهم، كل هذه الأمور إراديـة مكتسبة وليست فطريــة طبيعيـة. حقًا إنـهم مـزودون باسـتعدادات فطريـة متفاوتـة تجعلهم متفاضلين فيما يصلحون لأدائه لغيرهم ولمدينتهم من أعمال، غير أن الواحـد منهم لا يكون عضوًا فى المدينـة بتلك الأمور الفطريـة وحدهـا، بـل علـى الأخـص بحسب ما يكتسبه من أمور إرادية كالصناعات والحرف، فالقوى الطبيعية الفطريـة المودعة فى أجزاء البدن يقابلها فى أجزاء المدينة أو يقابل معظمها وأهمها فى أجزاء المدينة ملكات[٣] وهيئات مكتسـبة إرادية: "غير أن أعضاء البدن طبيعيـة، والهيئـات التى لها قوى طبيعية. وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئـات والملكـات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إراديـة. علـى أن أجـزاء المدينـة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لشىء دون شىء. غير أنهم ليسـوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدهم، بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها، وهى الصناعات وما شاكلها، فالقوى التى هى لأعضـاء البـدن بـالطبع فـإن نظائرهـا فـى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية".[٤] وهنـا يتفـق الفـارابى مـع أفلاطـون مختلفـة

---

[١] - السابق ٧٩، ٨٠.

[٢] - انظر، رشدى عبد الستار، الأثر الأفلاطونى فى الفكر السياسى الإسلامى، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٤٥.

[٣] - انظر على عبد الواحد وافى، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة: ٣١.

[٤] - الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٠.

بحسب اختلاف الاستعدادات الفطرية لدى الناس، وهذا يؤدى إلى جعل كل فرد يقوم بوظيفة لا يصلح لها غيره، وهى القاعدة التى يبنى عليها الفيلسوفان نظام الطبقات أو الفئات فى المجتمع.[١]

– المدينة والكون الطبيعى:

والمدينة الفاضلة عند الفارابى "شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيه أيضًا بمراتب الموجودات التى تبتدىء من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها"[٢]، ولكنه لا يذهب أبعد من تشبيه رئيس المدينة الفاضلة بالموجود الأول: "وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة بالطبع، فإن لها رئيسًا حاله من سائر الأجزاء على هذه الحال. وتلك أيضًا حال الموجودات. فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها. فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ودونها الأجسام السماوية ودون السماوية الأجسام الهيولانية، وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه. ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته". وربما كان السبب فى ذلك صعوبة أن يجد فى المجتمعات القائمة ما يحاكى الموجودات الثوانى والعقل الفعال والأفلاك السماوية والنفس والمادة والصورة والأسطقسات.[٣]

– رئيس المدينة الفاضلة – الحاكم النبى أو الفيلسوف:

إن أهم وظائف المدينة هى وظيفة الرئاسة؛ لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التى تستمد منها جميع السلطات، وهو الكمال الأعلى الذى ينتظم جميع الكمالات،

---

[١] – See, Edurd Zeller, Outlines of the History of Greek, Philosophy, London, 1931, p. 140.

[٢] – الفارابى، السياسات المدنية، ص ٥٤.

[٣] – انظر: ألكسندرا انماتكوا، بحثًا عن السعادة، ص ٤.

فهو مصدر حياة مدينته وقوامها، كما هو الحال في السبب الأول الذى يعد مصدرًا لوجود سائر الموجودات دونه، والقلب من سائر أعضاء الجسم: "وكما أن العضو الرئيسى في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفي ما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضوًا آخر أفضلها، ودونه أيضًا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهى تحت رياسة الأول تَرأس و تُرأس، كذلك رئيس المدينة ، هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ... وكما أن القلب يتكون أولاً، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها، فإذا اختل فيها عضو كان هو الُرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، كذلك رئيس هذه المدينة : ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في ان تحصل الملكات الإرادية التى لأجزائهاو وفى أن تترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله"[1]

ولا يصلح ، وفقًا لذلك، أن يكون أى عضو من أعضاء المدينة رئيسًا لها، فرئيس المدينة الفاضلة "ليس يمكن أن يكون أى إنسان اتفق؛ لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما يكون بالفطرة والطبع مُعدًا لها. والثانى بالملكة والهيئة الإرادية"[2]. هذا الشخص أيضًا لا بد أن يبلغ عقله وقوته المتخيلة أقصى درجات الكمال، فلا بد أن يكون "إنسانًا قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل – إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم – عن العقل الفعال الجزئيات، إما بنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها"[3]

---

[1] – الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨١.

[2] – السابق، ص ٨٢.

[3] – السابق، ص [illegible].

فرئيس المدينة الفاضلة من الواجب أن يصل إلى أعلى درجات الكمال الإنسانى عن طريق وجوب توفر صفات، فى قوته المتخيلة وعقله المنفعل تؤهله للاتصال بالعقل الفعال: "وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها، حتى لا يكون يخفى عليه منها شيء، وصار عقلاً بالفعل، فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، صار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل، وصار المعقول منه هو الذى يعقل، وحصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل أتم وأشد مقاربة للمادة ومقاربة من العقل الفعال، ويسمى العقل المستفاد، ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر. فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال"[1]

والعقل الفعال واسطة لتلقى المعارف الآتية عن طريق الوحى، إما فى وقت اليقظة وإما فى وقت النوم، وذلك لا يكون إلا عند حصول العقل المستفاد الذى هو بمثابة المادة للعقل الفعال: "وإذا حصل ذلك فى كلا جزئيه قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم فى قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه. فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله – تبارك وتعالى – إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل. بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلاً على التمام. وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا منذرًا بما سيكون. ومخبرًا بما هو الآن من الجزئيات."[2]. وهذا الشرط لم يرد فى جمهورية أفلاطون التى اعتمد

[1] – السابق، ص ٨٥.

[2] – السابق، ص ٨٦.

عليها الفارابى اعمادًا كبيرًا، ، ومن الواضح أن الفارابى متأثر فيه بثقافته الإسلامية.[1]

ومن وصل إلى هذه الرتبة فهو "الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها.[2]

جـ- صفات الرئيس :

ومن يصل إلى هذه الرتبة لا بد أن تتوافر فيه مجموعة من الخصال التى يكون مفطورًا عليها: "أحدها أن يكون تام الأعضاء، قواه مؤاتية أعضاءها على الأعمال التى من شأنها أن تكون بها، ومتى همّ عضو ما من أعضائه بعمل يكون به أتى عليه بسهولة.

ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه.

ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه وفى الجملة لا يكاد ينساه.

ثم أن يكون جيد الفطنة ذكيًا إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل.

ثم أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

ثم أن يكون محبًا للتعليم والاستفادة منقادًا له سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه.

ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنبًا بالطبع للعب، مبغضًا للذات الكائنة عن هذه.

---

[1] - انظر، د. على عبد الواحد، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦١.

[2] - الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٧.

ثم أن يكون محبًا للصدق وأهله مبغضًا للكذب وأهله.

ثم أن يكون كبير النفس محبًا للكرامة. تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

ثم أن يكون بالطبع محبًا للعدل وأهله ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما، يعطى النصف من أهله ومن غيره، ويحث عليه.

ثم أن يكون عدلاً.

ثم أن يكون قوى العزيمة"[1]

ويدرك الفارابى أنه من الصعوبة أن تجتمع فى إنسان واحد كل هذه الصفات، وعلى المدينة أن تسير على شرائع الرؤساء السابقين حتى يوجد من تتوافر فيه هذه الشروط، أو من تتوافر لديه خمسة أو ستة منها، على أن تكون القوة المتخيلة فيه صحيحة. وإذا لم يوجد تأخذ المدينة بسنن السابقين على أن يتوافر فيمن يخلف الرئيس ستة شروط : ١- أن يكون حكيمًا. ٢- وعالمًا حافظًا للشرائع السابقة ومطبقًا لها. ٣- وله قدرة على الاجتهاد. ٤- وله جودة استنباط . ٥- وله القدرة على الإرشاد إلى شرائع السابقين. ٦- وأن يكون له القدرة على الثبات فى أعمال الحرب.[2]

وإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم والثانى فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه الشرائط فى مجموعة من الناس. وكانت الحكمة فى واحد منهم، وكانوا متلائمين كانواهم الرؤساء الأفاضل. ولكن إذا عدمت الحكمة وفقدت بقيت المدينة

---

[1] - السابق ، ص ٨٧، ٨٨.

[2] - السابق ، ص ٨٨ - ٩٠.

الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملـك. وكـانت المدينـة تتعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه لم تلبث المدينة بعـد مـدة أن تهلك.[١] في هذا كله ما يشير – في نظر بعض الباحثين – إلى الأثـر الإسمـاعيلي العميق في فلسفة الفارابي السياسية، فالإمام النبي، الذي هـو الرئيـس فـي المدينـة الفاضلة، عليه أن يصل إلى درجة فائقة مـن السعادة البشرية تقوم علـى الاتصـال بالعقل الفعال، وينشأ عن هذا الاتصال وحي نبوي أو كل إلهام روحي.[٢] يظهر أيضًا بوضوح الأثر الأفلاطوني المحدث لدى كل من الإسماعيلية والفارابي. بالإضافة، إلى الصبغة أو الأثر الإسلامي الذي صبغ به الفارابي الآراء الأفلاطونية. بطبيعة الحال.

د– مضادات المدينة الفاضلة :

١– المدينة الجاهلة: وهي "التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببـالهم، إن أرشدوا إليها فلم يقيموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنـها هـي الغايـات فـي الحيـاة: وهي سلامة الأبدان، واليسار. والتمتع باللذات، وأن يكون مُخَلًّى هواه، وأن يكـون مكرمًا أو معظمًا. فكل واحدة من هذه سعادة عند أهـل الجاهليـة".[٣] وتنقسـم المدينـة الجاهلة إلى عدة مدن:

١– المدينة الضرورية. وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضـروري ممـا بـه قوام الأبـدان. مـن المـأكول والمشـروب والملبـوس والمسكون والمنكـوح والتعـاون علـى استفادتها.

---

[١] – السابق، ٩٠.

[٢] – انظر، هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ٢٤٩، حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ١٤٧/٢.

[٣] – الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٠، ٩١.

٢- والمدينة المبدلة، وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعون باليسار في شيء آخر. لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

٣- ومدينة الخسة والشقاوة ، وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب، وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل، وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو.

٤- ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم .

٥- ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، المتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنتهم من الغلبة فقط. ٦- والمدينة الجماعية، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارًا يعمل كل واحد منهم ما يشاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً".[1]

٢- المدينة الفاسقة، وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة. وهي التي تعلم السعادة، والله - عز وجل- والثواني، والعقل الفعال، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية.[2]

٣- المدينة المتبدلة، وهي التي كان آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير ذلك.[3]

٤- المدينة الضالة، وهي التي كانت تظن بعد حياتها هذه السعادة، ولكنها غيّرت هذه، وتعتقد في الله - عز وجل - وفي الثواني. وفي العقل الفعال. آراء

---

[1] - السابق، ص ٩١،٩٢.

[2] - السابق ، ص ٩٢.

[3] - السابق ، ص ٩٢.

فاسدة لا تصلح، ولا أن تؤخذ على أنها تمثيلات وتخييلات لها. ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل فى ذلك التنويمات والمخادعات والغرور.[1]

٥- النوابت، وهذه توجد فى المدن الفاضلة وفى غيرها من المدن، وهم عبارة عن أناس يضرون بالمجتمع. "فإن النوابت فى المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم من الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع. ثم البهيميون بالطبع من الناس ، فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين، ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلاً، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الإنسية، وبعضهم مثل البهائم الوحشية ... فلذلك يوجد منهم من يأوى إلى البرارى متفرقين ... ومنهم من يأوى قرب المدن، ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النيئة ... وهؤلاء ينبغى أن يجروا مجرى البهائم. فما كان منهم إنسيًا وانتفع به فى شىء من المدن ترك واستبعد واستعمل كما تستعمل البهيمة. وما كان منهم لا ينتفع به وكان ضارًا عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضالة"[2]. ولعله يتكلم هنا عن العناصر الإجرامية التى لا تخلو منها مدينة، ولكنه يعود إلى الروح - الذى أخذناه عليه من قبل - فى التمييز بين البشر. حتى لينكر على بعضهم الخلود فى الآخرة ويقول إن هناك من يبيدون كما تبيد الوحوش والسباع - فغفر الله له.

وهذا آخر ما نعرض له من فكره السياسى والفلسفى. ولنذكر كلمة سريعة عن تأثيره فيمن بعده.

د- أثره :

١- لعل الفارابى أكبر المفكرين المسلمين تأثيرًا فى أشهر الفلاسفة المسلمين وأوسعهم إنتاجًا وأثرًا فى المشائية الإسلامية وهو الشيخ الرئيس، ويصور ذلك قول

---

[1] - السابق ، ص ٩٣.

[2] - الفارابى : السياسة المدنية، ص ٨٧.

ابن خلطان عنه : "هو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن منهم من بلغ رتبته فى فنونه، والرئيس أبو على ابن سينا المقدم ذكره: بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع فى تصانيفه.."[١]

٢- وللفارابى دور خاص عرف به في تاريخنا العقلى، وهو عنايته الفائقة بالمنطق الأرسطى وتقريبه لمصطلحاته ومفاهيمه من القارىء العربى. وهو الدور الذى نال من أجله لقب المعلم الثانى. وفيما يتعلق بلغة الفلسفة العربية فإن للكندى دورًا رياديًا فى تأسيسها. ولكن الدور الأكبر فى بنائها يرجع فضله إلى أبى نصر، فى بعضها ما بقى من كتبه ورسائله معالم وآثار للجهد العظيم الذى بذله الرجل فى هذا الصدد"[٢]

٣- وللفارابى نصيب كبير فيما حدث من لبس أدى إلى نسبة بعض التاسوعات الأفلاطونية إلى أرسطو بعنوان "أثولوجيا أرسطو" لنزوعه إلى التوفيق والمزج بين فكرى أرسطو وأفلاطون مع اختلافهما، وفيما ترتب على هذا الخطأ من آثار سلبية أو إيجابية ، إذ أدخل نظرية الفيض بآثارها الضارة – التى لم يكد يبرأ منها إلا ابن رشد. والتى تغلغلت بوجه خاص فى الفكر الصوفى الإشراقى المتفلسف، وفى الفكر الشيعى، والفكر الإسماعيلى منه بوجه أخص ولكنها على كل حال أثارت ردود فعل موالية ومعادية فى الفكر الإسلامى بوجه عام.[٣]

٤- للفارابى مكانة مرموقة فى الفكر السياسى الإسلامى فقد ربط السياسة بالعقيدة أو "الأيديولوجيا" من ناحية وبعلم النفس والأخلاق من ناحية أخرى. وجعل غايتها تحقيق السعادة الإنسانية. وحاول مزج ما وصله من الأرسطية

[١] – انظر عبد الحليم محمود التفكير الفلسفى فى الإسلام، دار الكتاب اللبنان، ١٩٨٤، ص ٣٣٤.

[٢] – انظر الفارابى: كتاب الحروف، بتحقيق محسن مهدى – مقدمة المحقق.

[٣] – انظر عمرو فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص ٣٥٦.

والأفلاطونية بما ورثه من أفكار الإسلام . وهى محاولة لا تخلو من أصالة ما تزل تستقطب اهتمامات الباحثين فى الشرق والغرب.[١]

٥- ويحمل الفارابى مسئولية النقل والإشاعية لأفكار غريبة عن الوسط الإسلامى. كان لها آثار سلبية على البناء الفكرى للأمة بوجه عام؛ منها فكرة الفيض التى أشرنا إليها آنفًا. وما يرتبط بها من القول بقدم العالم. ومنها تفسيره للنبوة الذى يربطها بالخيال. ويفضى إلى كونها كسبية، وينزل بها دون منزلة الحكمة البرهانية. ومنها قوله العجيب فى البعث والخلود؛ إذ قصره على بعض الناس دون بعض، ورأى أن من الناس من يبيد ويفنى كالحيوانات والسباع. وهو الأمر الذى يؤكد أن كل إنسان يؤخذ من قوله ويترك إلا النبى المعصوم وأن العبقرية مهما بلغت لا تحول دون الخطأ على كل حال.[٢]

---

[١] - See Richard Walzer : Al-Farabi on the perfect state, clarendon press, Oxford, 1985, introduction.

[٢] - انظر إبراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، القاهرة، ط٢، ١/٥٣ وما بعدها.

الفصل الثالث

ابن سيناء ونضج المدرسة المشائية

الفصل الثالث

ابن سينا ونضج المدرسة المشائية

أ- حياته :

ولد أبو على الحسن بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا المعروف بالشيخ الرئيس فى قرية "أفشنة" قرب بخارى عام ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م.

وقد كتب ابن سينا طرفًا من سيرته الذاتية ، كما سجل تلميذه الجوزجانى جوانب هامة من سيرة شيخه وأحواله مكملاً بها ما خلف الأستاذ [١]، ومنهما نعلم أن والده نزل "بُخارى" وعمّل فيها بالإدارة السامانية، وتردد على قرية أفشنة. وهى قريبة من بخارى، فتزوج فيها من امرأة أنجبت له ولدين كان أبو على أكبرهما ، ثم انتقلت الأسرة إلى بخارى، وعندما أكمل من العمر عشر سنين كان قد حفظ القرآن، وألمّ بقدر من العلوم الدينية وبعض العلوم الأخرى. وكان البيت الذى نشأ فيه ابن سينا على صلة بالدعوة الإسماعيلية التى اصطبغت بالتعاليم الفلسفية الباطنية. وكان هؤلاء يتذاكرون أمر النفس والعقل فيما بينهم، وكان على ما ذكر هو نفسه يفهم أقوالهم وقلبه بعيد عنهم[٢]، ولقد تعلم الحساب على يد محمود المساح والفقه على يد أبى محمد بن إسماعيل المعروف بالزاهد. ودرس المنطق والفلسفة على يد أبى عبد الله الناتلى الذى بدأ معه بكتاب "إيساغوجى"، ولقد تفوق التلميذ عى أستاذه فى كثير من مسائل المنطق، وحل بنفسه الكثير من مسائل كتاب "إقليدس"، وكذلك أشكال كتاب "المجسطى"[٣].

---

[١] - انظر، د. جميل صليبا، ابن سينا، دمشق، ١٩٣٧، ص ٢.

[٢] - انظر، د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة ، دار المعارف، ١٩٧١، ص ٣٢.

[٣] - انظر، البيهقى، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد على، دمشق، ١٩٤٦، ص ٥٣.

ولقد درس ابن سينا الطب، وكان له صيت ذائع فيه ولم يبلغ العشرين من عمره، فأمّه الأطباء من كل صوب ينهلون العلم من ينبوعه الدافق، ولم يكتف من الطب بالدراسة النظرية، بل راح يعود المرضى ويجرى اختباراته الشخصية، مراقبًا فيهم سير الأمراض وأثر العلاج[١].

ولقد عكف ابن سينا على دراسة الفلسفة وفروعها دراسة عميقة كما يقول عن نفسه: "قرأت جميع أجزاء الفلسفة. وكنت كلما تحيرت فى مسألة. أو لم أظفر بالحد الأوسط فى قياس، ترددت إلى الجامع، وصليت. وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فتح لى المنغلق منه، وكنت أسهر، فمهما غلبنى النوم. شربت قدحًا، حتى استحكم معى جميع العلوم. وقرأت كتاب "ما بعد الطبيعة" فأشكل علىّ حتى أعدت قراءته أربعين مرة، فحفظته ولا أفهمه، فأيستُ. ثم وقع لى مجلد لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب "ما بعد الطبيعة"، ففتح على أغراض الكتاب. ففرحت وتصدقت بشىء كثير"[٢]. وهذه القراءة قد أثرت فى وجهته الفلسفية إذ أن تأثر الفارابى بشروح فلاسفة الأفلاطونية الجديدة وتعليقاتهم على كتب أرسطو هى التى حددت إلى حد كبير وجهة تفكيره الفلسفى.[٣]

ولقد أتاحت له ظروف مرض سلطان بخارى نوح بن منصور ومعالجة ابن سينا له حتى شفى، أن يطالع الكثير من الكتب النادرة، فظفر بفوائدها وعرف مرتبة كل عالم فى علمه: "فسألت إذنًا فى نظر خزانة كتبه، فدخلت فإذا كتب لا تحصى فى كل فن فظفرت بفوائد"[٤] وما إن بلغ الثامنة عشرة حتى كان قد فرغ من هذه العلوم كلها.

---

[١] - انظر، هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥٥.

[٢] - الذهبى، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت. ١٩٩٦م، ١٧/٥٣٢.

[٣] - انظر، د. محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٣٣.

[٤] - الذهبى، سير أعلان النبلاء، ١٧/٥٣٢.

ثم ابتدأ بالتصنيف فصنف كتاب "المجموع" وكتابى "الحاصل والمحصول"، و"الإنصاف". ثم أقام فترة فى همدان عند شمس الدولة وألف كتاب "الأدوية القلبية"، ثم ابتدأ بتأليف الطبيعيات من كتاب "الشفاء"، وجزء من "القانون" ثم أكمل الطبيعيات والإلهيات من كتاب الشفاء ما عدا كتابى الحيوان والنبات، وابتدأ فى المنطق، ثم ألف كتاب الهداية، ورسالة حى بن يقظان.[١]

ولقد دفع ابن سينا بأعبائه الكثيرة طموحه وحيويته الفائقة إلى الاشتغال بالسياسة، التى أثرت فى تأليفه ومجرى حياته الفكرية دون شك، فكثيرًا ما نجده يعتذر عن عدم القيام ببعض الأمور الخاصة بمجال الفكر بأعبائه الكثيرة، فيعتذر للجوزجانى عن عدم شرح كتب أرسطو لمشاغله العديدة، وكذلك يعتذر للبيرونى عن عدم الإفاضة فى شرح بعض المسائل الخاصة بفلسفة أرسطو.[٢] ولقد تقلد الوزارة فى همدان، ولكن بعد موت أميرها جاء ابنه، الذى دفع بابن سينا إلى السجن، ثم اتجه إلى أصبهان متنكرًا فى زى الصوفية، حتى بلغ مجلس علاء الدولة فى أصبهان، الذى بالغ فى إكرامه، ثم اشتد المرض على ابن سينا حتى مات بهمدان بعد أن فتحها علاء الدولة، ودفن بها عام ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م. ولا يزال قبره معروفًا بهذه المدينة إلى اليوم.[٣]

ب- مؤلفاته :

تميز ابن سينا بكثرة التأليف وغزارة الإنتاج، وقد أفرد الدكتور جوج شحاته قنواتى كتابًا خاصًا. يجمع مؤلفات ابن سينا. ويشير إلى أماكن وجودها، وما إذا كانت مطبوعة أم غير مطبوعة مع الإشارة إلى مكان الطبع[٤]، وقد يكون من اليسير

---

[١] - السبكى، ١٧/ [illegible]

[٢] - انظر: د. محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٣٤.

[٣] - انظر، الذهبى، سير أعلام النبلاء، ١٧/ ٥٣٤، دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ٢٤٧.

[٤] - مؤلفات ابن سينا، القاهرة، ١٩٥٠.

الوصول إلى أسماء المؤلفات التى تنسب إلى ابن سينا، ولكن من الصعوبة القطع بأن هذا المؤلف أو ذاك إنما هو لابن سينا حقًا أو لغيره من الفلاسفة، وكذلك تحديد محتويات كل مؤلف لكشف الصلة بينه وبين المؤلفات الأخرى، حتى نتأكد أن هذا المؤلف جديد بين مؤلفاته أم أنه عبارة عن بعض الفقرات المنقولة من مؤلف آخر. وهذا كله لا يمكن الكشف عنه إلا بدراسة كل مخطوط دراسة عميقة وتحديد صلته بغيره من المخطوطات[1]. وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى أهم هذه المؤلفات التى تربو على مائتى مؤلف فيما يرى بعض الباحثين:

١- الشفاء: أعظم كتبه فى الفلسفة على الإطلاق، وهو بمثابة دائرة معارف فلسفية صغيرة، جمع فيه ابن سينا العلوم الفلسفية الأربعة: المنطق، والرياضيات، والطبيعات، والإلهيات، فى ثمانية عشر مجلدًا. والذى نعرفه أن الشيخ الرئيس قد وضع فى همدان طبيعات الشفاء وإلهياته وجزءًا من منطقه. وذلك قبل أن يسجن فى فردجان، ثم وضع فى أصفهان تقسيمًا لكتاب (المجسطى، والأرثماطيقى، والموسيقى)، وأنهى قسمى الحيوان والنبات فى السنة التى توجه فيها علاء الدين للقاء سابور خواست[2]. وكان هذا الكتاب من أهم الكتب التى نقلت إلى لغات أخرى، فترجمت أجزاء كثيرة منه إلى اللاتينية والفارسية. وكتب الكثير من الشروح والحواشى على بعض أجزاء كتاب الشفاء لعل أهمها حواشى صدر الدين الشيرازى[3].

٢- النجاة: ملخص الشفاء، وينقسم إلى أربعة أقسام تقابل أقسام الشفاء الأربعة، وله عدة شروح أهمها شرح فخر الدين الرازى وشرح الخارثى السرخسى.

---

[1] - انظر، د. محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٤٠.

[2] - انظر، حنا الفاخورى، تاريخ الفلسفة العربية، ٢/١٦١.

[3] - السابق، ٢/١٦٢ن ود. محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٤٨.

وقد طبع هذا الكتاب في روما سنة ١٥٩٣م. ثم طبع في القاهرة سنة ١٣٣١هـ، ثم طبع – أيضًا – بالقاهرة سنة ١٩٣٨م، وهذه الطبعة لا تحوى الرياضيات.[١]

٣– الإشارات والتنبيهات: آخر مصنفات ابن سينا في الحكمة وأجودها، وفيه وجهات نظره الخاصة. وقد شرح هذا الكتاب فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى، وطبع هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٩٤٨م بتحقيق د. سليمان دنيا.

٤– الهداية: كتبه ابن سينا في سجن فردجان، وحاول فيه أن يلخص مذهبه في الحكمة، وأهداه إلى أعز الناس عنده أخيه على[٢] وقد قسمه إلى أقسام ثلاثة: المنطق، والطبيعيات، والإلهيات ، وقد حقق هذا الكتاب بالقاهرة د. محمد، إسماعيل عبده سنة ١٩٧٤م.

٥– المباحثات، وهو عبارة عن مجموعة من الأسئلة وضع بعضها بهمنيار بن المرزبان، ووضع أبو منصور بن زيلة بعضًا آخر، وقد أجاب ابن سينا عن هذه الأسئلة، وقد حققه د. عبد الرحمن بدوى بالقاهرة، سنة ١٩٧٣م.

٦– مجموع رسائل ابن سينا، وتضم : رسالة في الفعل والانفعال، ورسالة في ذكر أسباب الرعد، ورسالة في سر القدر. والرسالة العرشية، ورسالة السعادة، ورسالة في الحث على الذكر. ورسالة في الموسيقى، وقد نشرت هذه الرسائل في حيد آباد الدكن سنة ١٣٥٣ هـ.

٧– رسائل ابن سينا. وتضم عيون الحكمة، ورسالة أبى الفرج بن أبى الطيب. ورسالة الرد لأبى على بن سينا. وقد حققها حلمى ضيا أولكن باستانبول سنة ١٩٥٣م.

٨– رسالة أضحوية في أمر المعاد. وقد حققها د. سليمان دنيا بالقاهرة.

---

[١] – انظر، د. محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٥٠.

[٢] – انظر، ابن أبى اصيبعة ، عيون الأنباء، ١٩/٢.

٩- رسالة في ماهية العشق. وقد حققها أحمد آتش باستانبول سنة ١٩٥٣م.

١٠- كتاب الحدود. وقد حققته أمليه ماريه جواشون بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٦٣م.

جـ- فلسفته :

١- ما بعد الطبيعة :

أ- إثبات وجود الله تعالى:

تعد طريقة الإمكان والوجوب الطريقة المثلى لإثبات وجود الله - تعالى - لدى ابن سينا: "الطريق المسلوك إلى معرفة الباري: هو أنا جئنا فقسمنا الوجود إلى الواجب وغير الواجب، ثم قسمنا الواجب إلى ما هو بذاته وإلى ما ليس بذاته. وقسمنا غير الواجب إلىما هو بذاته الذى هو الممتنع، وإلى ماهو واجب لا بذاته وهو الممكن"[١]، فالموجودات إما أن تكون ممكنة الوجود أو واجبة الوجود، والممكن الوجود لا يكون وجوده بذاته، بل يكون وجوده بغيره، وليس يمكن أن تمر هذ: السلسة إلى غير نهاية، فلا بد من الانتهاء إلى موجود أول واجب الوجود بذاته، عنه مباشرة أو بواسطة توجد الموجودات الممكنة.

والواجب الوجود "هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال"[٢] أى لا يقبل العقل كونه معدومًا. على حين أن ممكن الوجود "هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال"[٣]؛ لاستواء الوجود والعدم بالنسبة له والواجب الوجود قد يكون واجب الوجود بذاته، وقد يكون واجب الوجود لا بذاته وإنما بغيره. أما الواجب لذاته فهو الذى وجب لذاته لا لشيء آخر بحيث يلزم

---

[١] - ابن سينا، التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٩.

[٢] - ابن سينا، النجاة، مطبعة محي الدين الكردى، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٢٢٤.

[٣] - السابق.

المحال من فرض عدمه[١]. وأما الواجب الوجود لا لذاته. فهو الذى يستند فى وجوده إلى غيره[٢]. فالموجود الواجب الوجود لا ابتداء له. فلا يستمد وجوده من كائن ما؛ لأنه يملكه فى ذاته، وبذلك فماهيته عين ذاته، ووجوده عين ذاته، أما الممكنات فإنها تستمد وجودها بالفعل من الواجب. فابن سينا يفرق على نحو واضح بين الماهية والوجود، جاعلاً من الواجب الوجود علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها.[٣] فليست الماهية والوجود شيئًا واحدًا إلا فى الله - تعالى - عنده، أما فيما هو خارج عنه فالوجود معنى زائد على الماهية وعارض من عوارضها : "كل ممكن فهويته من غيره فالذى يكون هويته لذاته هو واجب الوجود، "وأيضًا كل شىء ما هيته مغايرة لوجوده. كان وجوده من غيره"[٤]

وتعتمد طريقة الإمكان والوجوب فى الفلسفة السينوية على ما يسمى بالبرهان الوجودى أو الحجة الأنطولوجية، ومن ثم فهى تختلف عن طريقة الجواهر والأعراض أو ما يسمى بنظرية "الجوهر الفرد"، التى ترتقى من حدوث الأعراض وملازمتها للجواهر إلى القول بحدوث الجواهر والأعراض معًا عن محدث أوجدهما من العدم. كما أنها تختلف عن الطريقة الأرسطية التى اعتمدت برهان الحركة، وعدم جواز استمرار الحركات إلى غير نهاية، بوجود المحرك الأول الذى يحرك سائر الكائنات علىجهة العشقية له، لا على جهة الفاعلية. وإن كان هو لا يتحرك

---

[١] - انظر السابق، ص ٢٢٥.

[٢] - السابق، ٢٢٥.

[٣] - انظر، جواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها فى أوربا خلال العصور الوسطى، ترجمة رمضان لاوند، دار العلم للملايين، ١٩٥٠م، ص ٢٥.

[٤] - ابن سينا، رسالة تفسير الصمدية "فى جامع البدائع"، طبعة محى الدين الكردى، القاهرة، ١٩١٧، ص ١٦.

في ذاته. فحجة المتكلمين يصعب إثباتها، والحجة الأرسطية خيالية أكثر منها عقلية"[١]

يقول ابن سينا موضحًا أفضلية الدليل الوجودى الأنطولوجي فى إثبات وجود الله – تعالى – على غيره من الأدلة: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته من الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا أوثق وأشرف، أى إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود، وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الكريم: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)[٢] أقول هذا حكم لقوم. ثم يقول: (أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)[٣]. أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه".[٤]

هذه النظرة السينوية إلى الوجود تفضى ضرورة إلى أن يكون الوجود: إما واجب الوجود بذاته، وإما ممكن الوجود يمكن أن يكون موجودًا ويمكن أن يكون معدومًا. فهو واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته. يقول ابن سينا: "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته. الواجب من ذاته، وهو القيوم. وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودًا، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته. صار ممتنعًا، أو مثل شرط وجود علته صار واجبًا. وإن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته

---

[١] – ابن سينا، شرح مقالة اللام فى "أرسطو عند العرب"، ص ٢٦.

[٢] – سورة فصلت، آية ٥٣.

[٣] – السابق.

[٤] – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٤٨، ٣/٤٨٢ – ٤٨٣.

الأمر الثالث، وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بذاته"[١]

لكن الموجودات التى تدخل دائرة الإمكان لا تملك القدرة على الوجود بذاتها، بل لا بد من وجود سبب خارج يرجح وجودها على عدمها، فالممكن الوجود يكون وجوده من غيره: "ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإذا صار أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره"[٢].

وأسباب هذه الممكنات التى ترجح وجودها على عدمها، لا يجوز أن يعلّق بعضها ببعض إلى ما لا نهاية. إذ لا يكون هناك موجود البتة، لحاجتها جميعًا إلى سبب ومن ثم فلا بد أ ن تنتهى أسباب هذه الممكنات إلى سبب أول هو واجب الوجود الذى تكون عنه سائر الممكنات: "كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات، كانت متناهية أو غير متناهية، فقد ظهر أنه إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنه، لكنها تتصل بها لا محالة طرفًا، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية، فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته".[٣] ويقول أيضًا: "وأما إثباته فلأن كل ذى علة من حيث هو مستفيد من علته لا يستغنى عن علته من حيث هو معلول: إن كان فى حركته، كالبيت إلى البنّاء، وإن كان فى قوام وجوده ففى وجوده، مثل قوام البيت المتعلق بقوام أجزائه فلا يذهب بغير نهاية، فسينتهى إلى علة ... وإلى مبدأ لا مبدأ له بل هو واجب الوجود، وقد ظهر أنه واحد، فالكل يرتقى إلى واحد"[٤]

---

[١] - السابق ٣ / ٤٤٧.

[٢] - السابق ٣/٤٤٨، وقارن الرسالة العرشية، ص ٢.

[٣] - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ٣/٤٥٥.

[٤] - ابن سينا، الهداية، تحقيق د. محمد عبده، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٤، ص ٢٦٥.

ولقد صار هذا الدليل الأنطولوجي هو المفضل لدى الفلاسفة الدينيين في العصور الوسطى على الأدلة التي لها طابع الطبيعة الواقعية، وعندما يفضل ابن سينا دليل الوجود أو الإمكان على دليل حدوث العالم بالفعل في الاستدلال على وجود الله، فإنه يعبر عن رغبته في مجاراة الفلسفة المشائية وآرائها في الوجود. والأخذ برأي أرسطو فيه من حيث تنويعه إلى واجب وممكن، وادعاؤه التلازم العقلي بين هذين النوعين، لا ينفك فيه تصور الممكن في ذاته عن استلزامه تصور واجب بذاته في الوجود.[١]

ويرى أحد الباحثين أن تقسيم ابن سينا الوجود إلى واجب الوجود بذاته وإلى ممكن الوجود بذاته، أي جعل قسمة الموجودات ثنائية، لا يخالف تقسيم المتكلمين له: إلى واجب الوجود، وممكن الوجود، ومستحيل الوجود. أي جعل القسمة ثلاثية، فإن مستحيل الوجود هو شيء ممكن الوجود بذاته. ولكن عرض له ما جعله مستحيل الوجود بغيره، سواء كان ذلك الغير هو عدم علة الوجود أو كان شيئًا آخر.[٢]

وهذا التقسيم السينوي للوجود إلى واجب الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته. يعتمد على أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج. بناء على أن وجود الشيء في الخارج غير حقيقته، أي أن في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ويفارقها أخرى، وهو أصل فاسد ضرورة، ومن هنا كانت التفرقة بين الوجود والماهية. ولو أن ابن سينا فسر الوجود بما يكون. في الأعيان والماهية بما يكون في الأذهان لكان هذا

[١] - انظر، د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥١م، ٢/٢٢٤.

[٢] - انظر، د. محمد يوسف موسى، "الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد"، في "الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا"، القاهرة ن ١٩٥٣، ص ٢٧٥.

مقبولاً، لكنه ظن أن تلك الماهية الموجودة في الذهن هي بعينها الموجودة في الخارج، والماهية المطلقة لا توجد إلا في الذهن "[١]

وقد انتقد ابن رشد دليل ابن سينا الوجودي، فقسمة الوجود إلى واجب الوجود بذاته وإلى ممكن الوجود بغيره، لا تؤدي إلى إثبات وجود الله - تعالى : ولو قبلنا هذا التقسيم، لم تنته به القسمة إلى ما أراد؛ لأن قسمة الوجود أولاً: إلى ماله علة، وإلى ما ليس له علة ليس معروفًا بنفسه، وليس من السهل إثباته. "[٢]

ويلمح ابن رشد على خطأ برهان ابن سينا في إثبات وجود الله - تعالى - ذلك البرهان الذي مكن الغزالي من بيان تهافت أدلة الفلاسفة على إثبات وجود الله - تعالى. مبينًا أن أدلتهم ليس يستفاد منها إثبات وجود واجب الوجود بذاته أو واجب الوجود بغيره: "والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول إنه قيل له: إذا قسمت الموجود إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، وعنيت بالممكن الوجود ما له علة وبالواجب ما ليس له علة، لم يمكنك أن تبرهن على وجود علل لا نهاية لها؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود. لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقدم الأزلي أسباب لا نهاية لها، كل واحد منها حادث. وإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الوجود إلى ما لا علة له وإلى ماله علة"[٣]

كذلك فإن طريقة ابن سينا لا تؤدي إلى نفي وجود مركب قديم، فهي قسمة رديئة: "وأما أنه هل تفضي هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود إلى نفي مركب قديم؟ فليست تفضي إلى ذلك؛ لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورة والضرورية لا تخلو : إما أن يكون لها علة أو لا علة

---

[١] - انظر، ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/٢٨٧ - ٢٩١.

[٢] - انظر ابن رشد: تهافت التهافت، ٢/ص٤٤٥ - ٤٤٦.

[٣] - السابق : ٢/ ٤٥١.

لها. وإن كانت لها علة فإنها تنتهى إلى ضرورى لا علة له. فإن هذا القول إنما يؤدى من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضرورى لا علة له فاعلة. لا إلى موجود ليس له علة أصلاً؛ لأنه يمكن أن يكون له علة مادية أو صورية إلا أن يوضع كل مادة وكل صورة، وبالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه"[1]

ويعيد ابن رشد صياغة دليل ابن سينا على نحو يمكن أن تتجنب الإشكالات التى يثيرها هذا الدليل باعتباره ليس برهانيًا ولا يقف الطبع عليه[2]: "فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مَخْرَجَ برهان استعمل هكذا: الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل، ومر الأمر إلى غير نهاية، وإن لم يكن هناك علة. لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل. فلا بد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية، لم تخل هذه العلة الضرورية أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب، فإن كانت بسبب سئل أيضًا فى ذلك السبب، فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب أى بنفسه. وهذا هو واجب الوجود ضرورة، فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحًا. "[3]

ب- صفات واجب الوجود :

تدور صفات واجب الوجود عند ابن سينا حول الوحدة والبساطة من كل وجه، وتمام الفاعلية، وكمال الجود منذ الأزل. دون ان يطرأ على هذه الصفات ما يجعلها على حال غير التى كانت عليها فى الأزل، والصفات عند ابن سينا أصناف أربعة: ١- الصفات الذاتية مثل وصف الإنسان بأنه حيوان أو جسم. فهذه الصفة

---

[1] - السابق، ٢/٤٩٥ - ٤٩٦.

[2] - السابق، ٢/٦٨٣.

[3] - السابق، ٢/٤٤٨ - ٤٥٠.

ذاتية له وشرط في ماهيته، وليست بجعل جاعل. ٢- والصفات العرضية مثل وصف الشيء بأنه أبيض، فإن البياض صفة عرضية للشيء وهو غير ذاتي له. ٣- والصفات الإضافية، مثل وصف الإنسان بأنه عالم، فإن العلم هيئة موجودة في النفس معتبرًا معها الإضافة إلى أمر من خارج وهو المعلوم. ٤- ومثل وصف الأب بالأبوة، فإن الأبوة ليست هي هيئة توجد في الإنسان ثم تعرض لها الإضافة، بل هي نفس الإضافة"[١]

وصفات الواجب الوجود التي يثبتها ابن سينا إما على طريق السلب: "الأول لا جنس له، ولا ماهية له ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا ابن له، ولا متى له، ولا ند له ولا شريك له، ولا ضد له"[٢] وإما على طريق الإضافة مثل "كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً"[٣]. وقد تجمع بين السلب والإضافة مثل كونه مريدًا، فإنها لا تعني سوى كون واجب الوجود مع كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، أي سلب المادة عنه، مبدأ لنظام الخير كله، وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفًا من إضافة وسلب. وكذلك كونه خيرًا فإنها لا تعني سوى كون هذا الوجود مبرأ من مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب أو كونه مبدأ لكل كمال وهذا إضافة.[٤] وهذا كله لا يعني التكثر في صفاته ولا ينال من وحدته في شيء؛ لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون هي الصفة الأخرى، فيكون علمه قدرته وقدرته علمه وهما معًا شيء واحد، فلا يوجد لديه ما يؤدي إلى الكثرة في الذات: فهذه المعاني لا تتكثر في ذاته"[٥]

---

[١] - انظر، ابن سينا، التعليقات، ص ١٨٧.

[٢] - ابن سينا، الشفاء ٢/٣٥٤.

[٣] - ابن سينا، الهداية، ص ٢٧٢.

[٤] - انظر ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٨، النجاة، ص ٤١.

[٥] - انظر ابن سينا، الهداية، ص ٢٧٣.

وهنا يظهر لنا المصدر الأفلاطوني المحدث في تصور ابن سينا لصفات واجب الوجود الذى يتميز بالوحدة وبالبساطة والخيرية من كل وجه: "إن البارىء الأول الذى هو علة الإنيات العقلية الدائمة والإنيات الحسية الدائمة هو الخير المحض، والخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به"[١]، "إن الواحد الحق هو فوق التمام والكمال"[٢]

١- الوحدانية : وهي من أبرز صفات واجب الوجود عند ابن سينا. فلا شئ يساوي واجب الوجود ولا يشاركه غيره في هذه الصفة : "والواجب لذاته وحداني، لو انقسم إلى الأجزاء لكان يجب بالجزء وهو غيره، ولو كان الانقسام بالفصول، حتى تكون حقيقة وجوب الوجود لكثيرين مختلفين بالفصول، لكانت الفصول مقومة لوجوب الوجود بالذات وكانت تدخل في ماهية وجوب الوجود دخولها في آنيته .. إذ وجوب الوجود توكيد الوجود، لا أمر يعرض له الوجود بسبب وهو غيره، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود لشخصين ... أو واجبين معه فيكثر واجب الوجود، فواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته"[٣]

وصفات واجب الوجود التي يتصف بها سواء بالسلب أو الإضافة أو بهما معًا لا توجب كثرة في ذاته، ولا تنال من وحدانيته في شيء"[٤] فالوحدة أبرز صفات واجب الوجود، وصفات العلم والإرادة والحياة والقدرة وغيرها ليست شيئًا زائدًا على ذاته، فهو واحد من جهة تمامية وجوده، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم

---

[١] - عبد الرحمن بدوى، أفلوطين عند العرب. ص ٢٦.

[٢] - السابق ، ص ١٣٤.

[٣] - ابن سينا ، الهداية ص ٢٦١ - ٢٦٢.

[٤] - ابن سينا، النجاة، ص ٤١٠.

ولا بالمبادىء المقومة له ولا بأجزاء الحدود، وواحد من جهة أن لكل شىء وحدة محضة وبها كمال حقيقته الذاتية.[١]

وهذا أيضًا يكشف بوضوح الأثر الأفلوطينى المحدث، الذى تغلغل فى فلسفة ابن سينا الإلهية بنصيب يعادل ذلك الأثر الى تركه أرسطو فيها إن لم يزد عليه، فالواحد هو أساس نظريه أفلوطين فى الله - تعالى - تلك الوحدة التى حاول أفلوطين من أجلها أن تبقى كل صفة من الصفات الإلهية توهم التركيب أو التعدد أو البساطة: "إن الواحد الحق فوق التمام والكمال"[٢]. فالله - تعالى - هو الواحد المطلق.[٣]

٢- العلم: إن واجب الوجود مبدأ كل موجود، وهو عقل وعاقل ومعقول، هو عقل أى أنه برىء من المادة وعلائقها، وهو معقول لأنه متجرد عن المادة أيضًا. إذ المادة هى التى تحول دون المعقولية، وهو نفسه العاقل الذى يدرك نفسه، فمتى غابت الحوائل انكشف أمام ذاته، أى أنه عقل وعاقل ومعقول، فهو يعقل - أى يعلم - ذاته حقًا خيرًا كمالاً"[٤] فالواجب الوجود عقل محض؛ لأنه برىء عن المادة، وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يعقل، وهو معقول لأنه يعقل ذاته. فالله - تعالى - عقل وعاقل ومعقول، وهذا لا يوجب فيه كثرة ولا تركيبًا البتة"[٥]

وإذا كان الله - تعالى - عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، فإنه يعقل أو يعلم الموجودات باعتباره سببًا لها: "فأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود. عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شىء من الأشياء يوجد إلا

---

[١] - انظر، ابن سينا، التعليقات، ص ٥٤.

[٢] - عبد الرحمن بدوى، أفلوطين عند العرب، ص ١٣٤.

[٣] - See, EduardZeller, outlines of the History of Greek Philosophy, p. 294.

[٤] - انظر ابن سينا، الهداية، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

[٥] - انظر، الغزالى: مقاصد الفلاسفة، ص ٢٢٥.

وقد صار من جهة ما واجبًا بسببه"[١]. فالله – تعالى – عالم بذاته، وكل من كان عالمًا بذاته وجب أن يكون عالمًا بلازمه القريب، ويلزم من علمه باللازم الأول علمه باللازم الثاني، وعلى هذا الترتيب حتى تصير جميع اللوازم معلومة له، وهذا يقوم على أمرين أحدهما أنه تعالى عالم بذاته"، آية ذلك أنه تعالى موجود قائم بنفسه مجرد عن الجسمية، وكل من كان كذلك فإنه يجب أن يكون عالمًا بذاته. وثانيهما، إذا كان الله – تعالى – عالمًا بذاته فلا بد أن يكون عالمًا بغيره باعتباره علة له. وبالجملة فإنه يلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بمعلوله القريب. ثم يلزمه من علمه بمعلوله الأول علمه بمعلوله الثاني؛ لأن المعلول الثاني معلول أول للمعلول الأول. وهكذا يلزم من علمه بالمعلول الثاني علمه بالمعلول الأول على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضًا.[٢]

فالله – تعالى – عالم بذاته وعالم بغيره وبجميع المعلومات: "وبيان أنه عالم بجميع المعلومات أنه ثبت أنه واجب الوجود وأنه واحد، وأن الكل منه يوجد وعن وجوده حصل، وأنه عالم بذاته، وإذا كان عالمًا بذاته فعلمه على الوجه الذى هو عليه، وهو أنه مبدأ لجميع الحقائق والموجودات. فإذن لا يغرب عن علمه شيء فى الأرض ولا فى السماء، بل جميع ما يحصل فى الوجود إنما يحصل بسببه، وهو مسبب الأسباب فيعلم ما هو سببه وموجده ومبدعه، وبيان أنه يعلم الأشياء بعلم واحد وأنه يعلمها على الوجه الذى لا يتغير بتغير المعلوم أنه قد ثبت أن علمه لا يكون زائدًا على ذاته، وهو يعلم ذاته، وهو مبدأ لجميع الموجودات، وهو منزه عن العرض والتغيرات، فإذن يعلم الأشياء على الوجه الذى لا يتغير، فإن المعلومات تبع

[١] – ابن سينا، النجاة، ص ٤٠٤.

[٢] – الرازى، المطالب العالية من العلم الإلهى، تحقيق. د. أحمد حجازى السقا. بيروت، دار الكتاب العربى، ١٩٨٧، ١٢٢/٣.

لعلمه، لا علمه تبع للمعلومات حتى يتغير بتغيرها؛ لأن علمه الأشياء سبب لوجودها"[1]

فالله – تعالى – لا يعلم الأشياء من الأشياء ذاتها بل يعلم الأشياء من ذاته: وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال لاستلزامه التغير في ذاته تعالى ومن المحال أن يكون واجب الوجود متغير الذات"[2] أضف إلى ذلك أن "الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة، وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة .. ومن ثم فإن واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي"[3].

والأثر الأرسطي يبدو واضحًا في القول بأن العقل والمعقول شيء واحد في العلم الإلهي،[4] ويترتب الاتفاق التام بين هذين الأمرين على التجرد من المادة وعلى فكرة الكمال الأسمى، إذن فالعقل الأسمى يفكر في ذاته؛ لأنها هي أسمى ما يوجد، وتفكيره هو فكرة الفكرة، وإذا كان العقل يفكر في ذاته. فذلك لأنه الجوهر الإلهي نفسه. وليس من الممكن أن يكون تفكيره مترتبًا على مبدأ آخر.

وبالجملة، فالأصل هنا ما هو مقرر في مذهب أرسطو فالمبدأ الأول يفكر في ذاته دائمًا، وذلك لأنه عقل محض لا يحتوي على أي شيء بالقوة، فإله أرسطو غريب عن العالم، وذاته نفسها هي موضوع تفكيره. وهي الخير نفسه، ومما ينافي

---

[1] – انظر، ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٨،٩.

[2] – ابن سينا، النجاة، ص ٤٠٣، ٤٠٤، وقارن التعليقات، ص ٩٧، والرسالة العرشية، ص ٩.

[3] – السابق نفسه.

[4] – انظر، د. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ، ص ١٤٥.

كماله أن يفكر فى الكائنات الفاسدة المتغيرة فى العالم الطبيعى، ومثل هذا الرأى لا يمكن أن يكون على وفاق مع ديانة موحى بها، تقول بأن الله هو الخالق. وهو الذى يشمل خلقه بعنايته، وإذن كان من الواجب على فلاسفة الإسلام من أتباع الأفلاطونية الحديثة أن يحاولوا التوفيق بين أرسطو وعقائد الإسلام، وهذا هو السبب فى أنهم ابتكروا هذا الرأى القائل بأن الله لا يدرك سوى ذاته، لكنه يدرك جميع الموجودات الأخرى عند إدراكه لذاته[1]، كيلا يخالفوا ما فى القرآن من نحو قوله سبحانه : {وما يخفى على الله من شىء فى الأرض ولا فى السماء} [إبراهيم : ٣٨].

ولا يعلم الله – تعالى – الموجودات إلا على نحو كلى : "ولأنه يعلم ذاته فيعلم ما صدر عنه من كل وجود كلى. أو جزئى بنوع علم كلى"[2]. من جهة علمه بالأسباب المؤدية إلى هذه الجزئيات، فتكون هذه الأسباب تتأدى بتأثيراتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية، فالأول يعلم الأسباب، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه، فيكون مدركًا للأمور الجزئية من حيث هى كلية"[3]، وبالجملة فإدراك الموجودات يكون إدراكًا للأمور الجزئية من جهة كونها كلية. ويضرب ابن سينا مثالاً يوضح ذلك، "فأما كيفية إدراك الجزئى كليًا والجزئى جزئيًا. فبما أبينه ، هو أنك تعلم أنه كيف يكون كل كسوف: فى أى مدة يكون؟ وفى مدة كذا كم يكون؟ وأنه بعد أى كسوف يكون؟ ولو نصبت آلة تتحرك فيكون عنها أمور، لعلمت أن كل واحد منها يكون، وأنه بعد أى يكون، وكنت دائمًا فيه على حكم واحد لا يتغير وإن اعتبرت الزمان والآن فربما لم تعلم أنه هل الآن أو أمس. أو هذا كسوف أو ليس

---

[1] – السابق، ص ١٤٨.

[2] – انظر ابن سينا، الهداية، ص ٢٦٦.

[3] – انظر ابن سينا، النجاة، ص ٤٠٤.

بكسوف. وأنت في الآن والزمان، فكيف ما لا يدخل في الزمان بوجه ولا يقارن أمرًا متحركًا؟ وإذا علمت مع علمك الأول أمر الآن فقد لزمك التغيير. فإنك إذا كنت تحكم أن كذا معلوم الآن، فذلك حكم أو أمر في ذاتك، ليس ذلك نفس عدم ذلك حتى يكون حالة إضافية، ولا نفس وجوده عندما تعلمه موجودًا، بل هو أمر متقرر في نفسك، فإذا علمت بعد ذلك أنه موجود لم يكن إنما زالت إضافة فقط، بل أمر كان وصفًا فيك مع الإضافة فاستحلت وتغيرت، والحق لا يتغير. فالأول يعلم كل شيء كليًا بوجه لا يوجب تغيره"[1]. إن السبب في ذلك، كما يقول أحد الباحثين المعاصرين، يكمن في أن الإدراكات الجزئية يلحقها الزمان والزمان يفيد التغير، وذلك محال بالنسبة لله – تعالى – في نظر هؤلاء الفلاسفة المتأثرين بالنزعتين الأرسطية والأفلاطونية.[2]

إن هناك العديد من النصوص السينوية التي تشير إلى عدم علم الله – تعالى – بالجزئيات أو إلى إدراكها على نحو كليّ. وهي تدور في مجملها حول التغير في صفة العلم الإلهي، أو افتقار العلم الإلهي في تحققه إلى تحقق غيره من المعلومات:

١- فلو فرضنا كونه عالمًا بأن زيدًا جالس في هذا المكان. فإذا قام زيد من ذلك المكان فعلمه بكونه جالسًا، إن بقي كان ذلك جهلاً والجهل على الله – تعالى – محال. وإن لم يبق كان ذلك تغيرًا، والتغير على الله محال"[3].

٢- والعلم بأن الشيء الفلاني موجود وبأن الشيء الفلاني معدوم تابع للمعلوم، فإذا كان ذلك الشيء موجودًا تعلق العلم بكونه موجودًا، وإن كان معدومًا تعلق العلم بكونه معدومًا، لأن العلم بالشيء صورة مطابقة لذلك المعلوم في نفسه، وكون هذه

---

[1] – ابن سينا، الهداية، ص ٢٦٨.

[2] – انظر، د. محمد عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، القاهرة، درا المعارف، ١٩٧٢، ص ٢١٠.

[3] – الرازي، المطالب العالية، ٣/١٥١.

الصورة مطابقة له موقوف على تحققه فى نفسه، ولو اتصف الله - تعالى - بهذه العلوم، فإن ذاته تكون مفتقرة إلى حصول هذه العلوم، والمفتقر إلى وجود الممكنات أولى بالإمكان، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته، وذلك محال.[١]

وبالجملة فإن الله - تعالى - يعلم الأشياء علمًا كليًا فقط لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن. فهو يعلم الجزئيات بنوع كلى. ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات والأرض، "فالواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علمًا زمانيًا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه القدس المتعالى على الزمان والدهر"[٢]. فكسوف الشمس مثلاً بأحواله المتعددة : كونه معدومًا لم يوجد. وهذا له علم، وكونه موجودًا. وهذا أيضًا له علم، وكونه معدومًا بعد أن وجد، وهذا أيضًا له علم، فهذه أنواع من العلوم الثلاثة، بما سيكون، وبما هو كائن، و بما كان، كلها تؤدى إلى التغير فى ذاته الله - تعالى - وهو محال. ومن ثم فالله - تعالى - يعلم الكسوف وصفاته علمًا هو متصف به منذ الأزل، هذا العلم قبل الكسوف وحال الكسوف وبعد انقضائه واحدٌ لا يتغير. وكذلك الإنسان والحيوان يعلمهما بعلم كُلِّيٍّ لا علاقة له بالزمان البتة.[٣]

ويترتب على ذلك العديد من المحاذير الشرعية فى رأى الغزالى: "هذه قاعدة اعتقدوها. واستأصلوا بها الشرائع بالكلية؛ إذ مضمونها أن زيدًا مثلاً. لو أطاع الله تعالى أو عصاه، لم يكن الله عز وجل عالمًا بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيدًا

---

[١] - السابق، ٣/١٦٢.

[٢] - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ٣/ ٣٩٦.

[٣] - انظر، ابن سينا، النجاة، ص ٤٠٦، الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق. د. سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ص ٢٠٨.

بعينه، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقًا، كليًا لا مخصوصًا بالأشخاص"[١]، ويتابع الغزالى نقده لابن سينا قائلاً: "بم تنكرون على من يقول إن الله – تعالى – له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً، في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كائن، وهو بعينه عند الانجلاء علم بالانقضاء، وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات، لاتوجب تبديلاً فى ذات العلم، فلا توجب تغيرًا فى ذات العالم، فإن ذلك ينزله منزلة الإضافات المحضة، فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك، ثم يرجع إلى قدامك، ثم إلى شمالك، فتتعاقب عليك الإضافات، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك. وهكذا ينبغى أن يفهم الحال فى علم الله عز وجل، فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل والأبد والحال لا يتغير"[٢].

لكن الغزالى لا يكتفي بتخطئة ابن سينا بل يذهب إلى تكفيره هو ومن وافقه لقولهم بأن الله – تعالى – لا يعلم الجزئيات: "قلنا تكفيرهم لا بد منه ... لقولهم : إن الله – تعالى – لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص"[٣]، مع أنه فى "فيصل التفرقة" يحذر من التساهل فى التكفير وابن سينا هنا يصرح بالعلم المحيط للكلى وللجزئى وإن أخطأ فى نفسيره والاستدلال على إثباته.

٣- الحياة: إن واجب الوجود حيٌّ بناء على كونه عالمًا بذاته، إذ العالم لا بد أن يكون حيًا: "قد ثبت أنه واحد، وأنه لا علة لذاته، وإذا عرفت أن حياته ليست صفة عارضة لذاته بل معنى الحيُّ هو العالم بنفسه على ما هو عليه، إنه واحد لا

---

[١] - السابق، ص ٢١١.

[٢] - السابق، ص ٢١٣.

[٣] - السابق، ص ٣٠٨، وانظر عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال، القاهرة، سنة ١٩٧٢، ط ٧، ص ١٤٤ - ١٥٠.

تعزب ذاته عن ذاته ، فإذن هو حيّ؛ لأنه العالم بذاته لذاته. وكل ما سواه وإن كان عالمًا به، فعلمه به بواسطة علمه بذاته جل وعلا. وأيضًا فالحي يعبر به عن المدرك والفاعل، فمن له علم وإدراك وفعل فهو حيٌّ، ومن يكون له جميع المعلومات، وجميع المدركات وجميع الأفعال فهو أولى بأن يكون حيًا[1]. فالحي هو الذى يعلم ويقدر" إن المراد من كونه تعالى حيًا أنه يصح أن يعلم ويقدر. ولما ثبت بالدليل كونه قادرًا عالمًا، يثبت أنه تعالى يصح أن يعلم ويقدر. ولا معنى لكونه حيًّا إلا ذلك"[2].

٤- الإرادة: وهو مريد لأنه عالم بما يصدر عنه: "وإذ هو عاقل مدرك لما يكون عنه وعالم أنه كمال وخير، وأنه يفيض عنه، لأنه مبدأ كل خير. فهو مريد، بمعنى أنه عالم بما يكون عنه وراض به. وعنايته بالكل أنه عالم بالخير كله أنه كيف هو وكيف ينبغي ... وليس فيه ما يضاد صدور ذلك عنه. فبهذا المعنى هو مريد"[3]. فالإرادة تابعة للعلم. وكل فعل صادر عن علم فاعله به فذلك الفعل حادث بإرادة محدثه: "إن كل فعل صادر عن العلم الذى لا يشوبه جهل ولا تغير. وكل فعل صادر عن العلم بنظام الأشياء على أحسن ما يكون فذلك بإرادة. فإن الأول فرق الأشياء بعلمه الذى هو سبب الوجود على أحسن النظام من إحكام وإتقان ودوام واستمرار، وهو المسمى بالإرادة، لأن صدور هذه الأفعال من آثار كمال وجوده، فيلزم أن يكون مريدًا لها"[4]، وبالجملة فواجب الوجود: "ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه.. إن العلم الذى له لهو بعينه الإرادة التى له"[5]

---

[1] – ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٢٦، وقارن، التعليقات، ص ١١٧.

[2] – الرازى، المطالب العالية، ٣/٢١٧.

[3] – ابن سينا، الهداية، ص ٢٧٣.

[4] – ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٢٩.

[5] – ابن سينا، النجاة، ص ٤٠٩.

٥- القدرة : إن واجب الوجود لا بد أن يكون قادرًا، إذ أنه مريد والمريد لا بد أن يكون قادرًا: "إنه عالم، وأن الفعل الصادر عنه على وفق العلم فيه، وأن العلم بنظام الخير على وجه يعلم أنه من آثار كمال وجوده هو الإرادة، فإذا عرفت ذلك فتعلم أن القادر هو الذى يصدر منه الفعل على وفق الإرادة، وهو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ولا يلزم من هذا أن تكون مشيئته وإرادته مختلفة حتى يشاء تارة ولا يشاء أخرى"[1]. ويلاحظ هنا أن ابن سينا يثبت القدرة اعتمادًا على الإرادة، ويستند فى إثبات هذه الأخيرة على القدرة أو صدور الأفعال عنه سبحانه.

٦- الكلام : لا يعود وصف الله - تعالى - بأنه متكلم إلى أحاديث الفكر أو النفس المتخيلة، بل هو "فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب. فالكلام عبارة عن العلوم الحاصلة للنبى عليه السلام، والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة، بل التعدد إنما يقع فى حديث النفس والخيال، فالنبى - عليه السلام - يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك العلوم، وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة، وتجد لوح الحس فارغًا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه. فيسمع منها كلامًا منظومًا ويرى شخصًا بشريًا، فذلك هو الوحى؛ لأنه إلقاء الشىء إلى النبى بلا زمان. فيتصور فى نفسه الصافية صورة الملقِى والملقَى ... فتارة يعبر عن هذا المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العربية"[2].

وهكذا يعود "الكلام الإلهى" إلى وصفى العلم والقدرة، فهو فيضان المعلومات عنه لتنطبع على قلب الملك أو خياله بتوسط الملك أو العقل الفعال. كما عادت القدرة إلى الإرادة. وكلاهما - فى الحقيقة - إلى العلم، الذى هو إدراك البارى - سبحانه

---

[1] - ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٣٠، وقارن التعليقات، ص ٥٣، والنجاة، ص ٤٠٩.

[2] - ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ٣١.

– لذاته من حيث هي علة الكل ومصدر الفيض. وتلك صورة للإله أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة منها إلى المصادر الإسلامية، فضلاً عن أن إدخال عنصر "التخيل" في النبوة قد يؤدى إلى كونها مكتسبة وليست اختيارًا إلهيًا – كما أسلفنا في كلامنا عن الفارابي – وقد يؤدى أيضًا إلى رفع معارف الفيلسوف العقلية البرهانية فوق منزلة المعارف النبوية الخيالية.

٧– السمع والبصر : وتعود هاتان الصفتان إلى العلم: "وذلك أن الموجودات مختلفة، فبعضها مسموع وبعضها مبصر، وكونه عالمًا بالمسموعات هو كونه سميعًا، وكونه عالمًا بالمبصرات هو كونه بصيرًا. فالعلم واحد وإنما اختلفت أسماؤه لاختلاف متعلقاته"[١]، ومن هنا يتبين لك أن ما أسلفنا عن حقيقة الصفات الإلهية عند القوم، وأنها تتركز على العلم، والعلم بالذات خاصة ليس تقولاً عليهم بل هو حقيقة مذهبهم، كما تؤكد ذلك الفقرتان التاليتان.

٨– البساطة : واجب الوجود بسيط لا تركيب فيه، "واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع، فيقوّم منها واجب الوجود، لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد والقول، سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر . بأن تكون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه. فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته، وذلك لأن كل ما هذا صفته، فذات كل جزء منه ليس هو ذاته الآخر ولا ذات المجتمع"[٢]، وبالجملة فواجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم، ولا صورة جسم ... ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادئ ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث"[٣]

---

[١] – السابق، ص ٣٠.

[٢] – ابن سينا، النجاة، ص ٣٧١.

[٣] – السابق، ص ٣٧٢.

٩- عقل وعاقل ومعقول: إن واجب الوجود - عند ابن سينا ومن تابعه من المشائين - مجرد عن المادة وعوارضها: "وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض فهو بذاته معقول، والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة، فهو بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته. فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء والعاقل وهو الذى له ماهية مجردة لشيء"[1]

هذا التصور لصفات الله - تعالى - الذى يدور حول الوحدة والبساطة والتجرد، هو فى حقيقة الأمر تصور يجعل لله - تعالى - وجودًا ذهنيًا أكثر منه وجود خارجيًا. إذ العقل لا يتصور أن تكون هناك ذات بلا صفات. فتلك الذات يقدرها الفكر وجودًا ذهنيًا فحسب، وهذا الوجود الذهنى لا يحقق الكمال الذى ينشده ابن سينا لله - تعالى - بل إنما يثبت له وجودًا معنويًا مجردًا فحسب، وقد يتحقق له الوجود الخارجى وقد لا يتحقق. فليس كل ما يقدره الذهن موجودًا، له تحققه فىالواقع الخارجى، بل إن شئت فقل إن الذات بلا صفات تكون عدمًا محضًا. ومن هنا ذهب سلف الأمة إلى وصف الله - تعالى - بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل. ومن غير تكييف ولا تمثيل، يثبتون لله ما أثبته من الصفات، وينفون عنه مشابهة المخلوقات، يثبتون له صفات الكمال، وينفون عنه ضروب التشبيه ومماثلة المخلوقين، ينزهونه عن النقص والتعطيل وعن التشبيه والتمثيل[2]، ومن هذا المنطلق خالف سلف الأمة مسلك ابن سينا فى إثبات

---

[1] - السابق، ٣٩٨.

[2] - انظر، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٢٢/٨٠.

وجود الله وصفاته[١]. ونقل عن بعضهم: "إن المشبهة يعبدون صنمًا، والمعطلة يعبدون عدمًا" والله هو الهادى إلى الحق والصواب.

٢- الخلق أو الصدور:

مر بنا موقف ابن سينا من مسألتى إثبات الوجود لله - تعالى ، وإثباته الصفات اللائقة بذاته - سبحانه. ولكى تتضح لنا هذه المحاولة التوفيقية السينوية بين العقيدة الإسلامية التى يدين بها هذا الفيلسوف فى أعماق وجدانه، وبين العناصر الفلسفية - مشائية كانت أو أفلاطونية محدثة - التى بدت له صحيحة وقابلة للتوفيق مع الأصول الإسلامية. سنعرض هنا لرأيه فى صلة "العالم" بالله تعالى، أو صدور الكائنات عنه سبحانه، وهو ما يعبر عنه فى المصطلح الدينى بالخلق وعبر عنه لدى المشائين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة بالفيض أو الصدور. ويمكننا بادئ ذى بدء أن ندرك السر وراء اختلاف المصطلح بين عقيدة تقول بفاعلية الذات الإلهية وتفردها بالخلق: (هل من خالق غير الله - فاطر ٣) (الله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل) الزمر ٦٢ - وفلسفة تنزع إلى تأكيد التجرد والأزلية والثبات فى الذات الإلهية، حتى إن التغير فى العلم يخدش كما لها فضلا عن إيجاد الموجودات المادية وإعدامها فى هذا الكون المتغير.

لقد أدخل الفارابى - كما أسلفنا - هذه النظرية فى صميم فلسفته. وعن طريقه تسربت إلى مجالات عدة شيعية وصوفية وفلسفية ، وكادت تصبغ بصبغتها الخاصة بحوث المشائين كافة سوى الكندى وابن رشد، برغم أنها تأسست فى الأصل على لبس نتج عنه نسبة بعض التاسوعات الأفلاطونية إلى أرسطو ، وكان المفكر المصرى أفلوطين قد مزج فيها بدوره أفكار أفلاطون بأفكار الرواقيين. وفيلون

---

[١] - السابق ٢/١٢٠ - ١٣٢، ٢/١٥٦ - ١٦٠، ابن تيمية، الرسالة التدمرية ص ٦-١١، وجامع الرسائل ١/١٥٥ - ١٧٣، د. محمد السيد الجليند، قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، ص ٩٥ - ١٠٢.

الإسكندرى، وبعض الأفكار الهندية، والتقاليد الشرقية الذائعة فى عصره[1] . وعلى قدر سعة انتشارها وتأثيراتها المتعددة واجهت من المتكلمين ومن بعض المتفلسفين نقدا شديدا ومقاومة عنيدة، وبخاصة من الغزالى وأبى البركات البغدادى وابن تيمية[2]. وذلك لاختلاف روحها العام فى نظرتها إلى الذات الإلهية من ناحية، وفى نزوعها إلى القبول بقدم العالم وتأويل النبوة والخلود من ناحية أخرى كما سبق الإلماح إليه من قبل. ونظرا لأننا أوردنا من نصوص الفارابى قدرا لابأس به يتعلق بهذه النظرية فسنقتصر هنا على ذكر أسسها وتطبيقاتها عند ابن سينا موجزة قدر الإمكان.

أ- الفيض وأسسه:

يطلق الفيض – عند القائلين به من الفلاسفة–على فعل الفاعل الذى يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض. وهذا الفاعل لابد أن يكون دائم الوجود مطلق الجود، فدوام الفعل منه تابع لذلك ؛ وهو المبدأ الأول الفياض الذى يفيض عنه كل شىء فيضا ضروريا على نحو عقلى لا مادى[3] وهو بهذا المعنى يرادف الصدور، ولذا يستخدمان تعبيرا عن هذه النظرية. وإن كان الأول أشهر. وقد يستخدم الانبثاق والانبعاث وصفا للغرض نفسه ، ولكنه فى دوائر خاصة.

والإشكالية التى تتصدى لها نظرية الفيض هى السؤال الفلسفى الشائك: كيف يصدر العالم بما فيه من كائنات عن المبدأ الأول الواحد الأحد؟ وقد رأى ابن سينا – شأنه

---

[1]- انظر سالم مرشان : الجانب الإلهى عند ابن سينا، دار قتيبة بيروت ، ١٩٩٢م، ٢٣٤، والرازى : شرح الإشارة بتحقيق دنيا ٦٦٨/٣-٦٧٠.

[2] - انظر محمد جلال شرف : نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا (رسالة دكتوراه بآداب الاسكندرية) ٦٩ وما بعدها ، ابن تيمية: منهاج السنة ، بتحقيق محمد رشاد سالم، ١٤٦/١-١٦١، الغزالى : تهافت الفلاسفة ، بتحقيق دنيا من ١٤٥-١٤٩، وديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة أبى ريدة ١٦٨-١٧٠.

[3] - انظر سالم مرشان: الجانب الإلهى عند ابن سينا، ٢٣٣.

شأن الفارابى – أن فى الفيض أو الصدور المتدرج، أو سلسلة الكائنات المتوسطة بين الواحد والمتكرر، وبين العقلى والمادى، وبين العلة الأولى ومعلولاتها حلا لهذه المعضلة الفلسفية ، معتقدا أنها لا تتعارض مع عقيدته الدينية . وتقوم النظرية لديه على عدة أسس تصحبها ملابسات معينة ، منها :

١- ينقسم الوجود إلى واجب بذاته، هو الله تعالى، المتصف بصفات الكمال والتنزه عن المادة ومتعلقاتها. وإلى ممكن أو واجب بغيره (هذا الغير هو الله) هو العالم والمقصود به كل ما سوى الله – تعالى – من الموجودات. وقد سبق بيان هذا التقسيم عن ابن سينا.

٢- الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لأن صدور الكثير يتطلب عدة وجوه أو عناصر فى المصدر تسوغه، والله واحد أحد من كل وجه منزه عن التكثر والتغير ؛ ومن ثم يجب أن يكون الصادر عنه – على نحو مباشر – واحدا بالعدد.

٣- الله تعالى – أو المبدأ الأول عقل وعاقل ومعقول – كما سبق بيانه – أى أنه عقل خالص منزه عن المادة وما يتعلق بها ؛ فلا يمكن أن تصدر عنه المادة مباشرة ؛ إذ مباشرة المادة تؤدى إلى التغير فى العلة، وتستلزم الآلة المتوسطة. وكلاهما على المبدأ الأول محال، فيجب أن يكون الصادر الأول – أو المعلول الأول – عنه عقلا مفارقا.

٤- تعقل الله – تعالى – لشىء هو علة فيضان الوجود على هذا الشىء وهذا الأساس يرتبط بفكرة التفرقة بين الماهية والوجود – عند ابن سينا – فى الممكنات ، على حين تتحد الماهية والوجود فى المبدأ الأول الواجب الوجود لأنه واحد من كل وجه، ومن ثم فإنه سبحانه يتعقل ماهية الممكن المعلول فيفيض عليها الوجود[1]. وذلك بملاحظة المبدأ التالى.

---

[1] - انظر السابق ٢٣٧-٢٣٨، بتصرف – محمد عبد الرحمن : فى فلسفة ابن رشد – الوجود والخلود ، دار الكتاب العربى بالقاهرة، ٨٧-٨٨.

٥- المبدأ الأول الواجب الوجود جواد كريم، يعلم ذاته مبدأ للخير الكلى فى الوجود على ما ينبغى أن يكون عليه . ومن ثم يكون علمه وتعقله لما هو خير كافيا لوجوده وصدوره عنه.

تلك هى المبادء الأساسية للفيض . ولكن هناك ملابسات وأفكار أخرى إغريقية الأصل ساعدت على قبول الفكرة أو على تشكلها على النحو الذى ظهرت به لدى الإسلاميين من أنصارها: منها أن الوجود العقلى وجود حقيقى شريف وأما الوجود المادى أدنى مرتبة منه، وأن الأجرام السماوية كائنات حية ، وأن تلك الأجرام الكبرى فى حدود الفلك الراهن حينذاك - سبع هى : زحل ، والمشترى، والمريخ. والشمس ، والزهرة. عطارد، والقمر الذى هو أقربها إلى الأرض.

ب- العقول العشرة وسلسلة الصدور:

وبناء على ما سبق يقرر ابن سينا أن البارى - تعالى - بتعقله ذاته مبدأ للخير الكلى. وكونه قادرًا عالمًا حكيمًا جوادًا ، يصدر عنه ضرورة ولكن عن وعى ودون ممانعة:

١- المبدع الأول: أو المعلول الأول: وهو العقل الأول المفارق للمادة ، ولكنه عقل واحد يحتوى على كثرة اعتبارية؛ فماهيته غير وجوده: ماهية الكنة له من ذاته، وهو يشبه علته من حيث هو عقل. صورة خالصة لا فى مادة، واحد بالعدد. ولكنه يخالفه من حيث هو معلول . متأخر الوجود عن علته بالذات لا بالزمان، فيه كثرة اعتبارية، ويستمر الصدرو؛ فيفيض عن المبدع الأول:

٢- المبدع الثانى : هو الموجود الثالث فى مراتب الوجود. ومعه جسم الفلك الأقصى المحيط بالعالم. ومعه أيضا نفس هذا الفلك المحركة له أيضا ، بتوسط المبدع الأول.

وذلك أن "المبدع الأول" يعقل ذاته. ويعقل مبدأه - فيما يرى ابن سينا: فبعقله مبدأه يصدر عنه عقل والمبدع الثانى. وبعقله ذاته من حيث هو واجب بغيره

(بالله سبحانه) يصدر عنه نفس المبدع الثانى المحركة لجرم الفلك الأقصى. وبعقله ذاته من حيث هى ممكنة فى ذاتها يصدر عنه جرم هذا الفلك.

وذلك لأن تعقل الواجب لذاته أشرف التعقلات، وتعقل الواجب بالغير بينه شرفات، وأقلها تعقل الممكن، والعقل يناسب التعقل الأشرف. والنفس تناسب التعقل الأوسط، والجسم يناسب أدنى التعقلات، طبقا لأسس الصدور التى سلف بيانها. ثم يصدر:

٣- المبدع الثالث: الذى هو عقل مفارق ، تصحبه نفس فلك الكواكب الثوابت (النجوم)، وجرمه.

وذلك أن تعقل المبدع الثانى للعلة الأولى ، ولذاته من حيث وجوبها بعلة ، ومن حيث إمكانها يكون سببا لصدرو عقل المبدع الثالث، ونفس فلك الثوابت ، وجرم هذا الفلك ؛ طبقا لما سلف بيانه.

٤- المبدع الرابع: وهو عقل مفارق، ومعه نفس فلك زحل، وجسم هذا الفلك أيضا، على النحو السابق.

٥- وكذا المبدع الخامس: وهو عقل، معه نفس فلك المشترى، وجرمه.

٦- وكذا المبدع السادس: وهو عقل، معه نفس فلك المريخ، وجرمه.

٧- وكذا المبدع السابع: وهو عقل، معه نفس فلك الشمس، وجرمه.

٨- وكذا المبدع الثامن: وهو عقل، معه نفس فلك الزهرة، وجرمه.

٩- وكذا المبدع التاسع: وهو عقل، معه نفس فلك عطارد، وجرمه.

١٠- وكذا المبدع العاشر: وهو العقل الفعال، معه نفس فلك القمر، وجرمه[1].

---

[1] - انظر ابن سينا: النجاة ، القسم الثالث ص ٢٧٥، التعليقات ١٠٠، الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ٤٤-٤٥، ومحمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد، الأنجلو بالقاهرة ، ١٩٦٩، ٨٠ وما بعدها.

وهنا يتوقف فيض العقول – دون علة واضحة إلا الملابسات السابق ذكرها – ليفيض عن العقل الفعال عالم ما تحت فلك القمر، عالم الكون والفساد، أو العالم الطبيعي الذى تتكون فيه الأجسام وتتفرق على نسب مختلفة من العناصر الأربعة، وتتنوع إلى المواليد الثلاثة : الجماد، والنبات، والحيوان. وهكذا تصدر الكثرة عن الأول الواحد الحق دون أى تكثر أو تغير فى ذاته – سبحانه.

والعالم مبدع معلول لله تعالى . مفتقر إليه، لكنه قديم فى الوقت نفسه؛ فالإبداع عند ابن سينا هو الفعل دون تقدم مادة، أو مدة ، أو آلة. وهو أليق بالبارى وأدل على قدرته – سبحانه – من الخلق المسبوق بالزمن الذى يقول بـه المتكلمون: "ونحن إن قلنا : هذا الفعل صادر عنه بسبب، والسبب منه أيضا . فلا نقص فى فاعليته ، بل الكل صادر منه وبه وإليه، فإذا الموجودات صدرت منه على ترتيب معلوم؛ لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر، ولا أن يتأخر ما هو متقدم، وهو المقدم والمؤخر.."[1].

والعقول العشرة هم ملائكة الله المقربون فى العالم العلوى أو الملأ الأعلى، وآخرهم هو – عنده – جبريل – عليه السلام – محاولا أن يسبغ على النظرية ذات الأصلى الهلينستى طابعا إسلاميا.

جـ- نقض نظرية الفيض:

لقد أثارت النظرية – برغم المحاولات المخلصة لتسويغها عقليا وشرعيا لكل من الفارابى وابن سينا – ردود فعل واسعة فى الأوساط الكلامية والفلسفية. وقد أوردنا من قبل شيئا من ذلك . وربما كان من المناسب أن نورد هنا نقدا لبعض المتكلمين. هو سيف الدين الآمدى (٦٣١ هـ)، الذى عنى بالتراث الفلسفى بعمق مع كونه متكلما أشعريا. حيث يقول فى أحد كتبه عن نظرية الفيض: "قد تعظم

---

[1] - ابن سينا: الرسالة ، العرشية ، ص ١٥-١٦، وانظر الإشارات والتنبيهات ٣/١١٥.

نسبتها إلى الصبيان. فضلا عمن ينسب إلى شيء من التحقيق، والغوص والتدقيق؛ وذلك لأن هذه الجهات (=التكثر الاعتباري) إما أن توجب التعدد والكثرة في ذات المعلول الأول أولا توجب التعدد والكثرة كالأمور السلبية والإضافية: فإن أوجبت التعدد والكثرة فقد قيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود . وإن قيل : لا توجب التعدد والكثرة، فلم قيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود؟ فإن السلوب والإضافات له أكثر من أن تحصى ..[1]" وهو هنا ينتقد أهم أسس النظرية : "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" ثم يفيض بعد ذلك في نقد أسسها الأخرى وتطبيقاتها.

ولأنا سنعود مرة أخرى – عندما نعرض لفلسفة ابن رشد – لنقد هذه النظرية. فربما جاز لنا أن نكتفي بالقول : إنها تخمينات ما زالت تحمل روح الخيال المعروفة عن أفلوطين. لا ترقى إلى عقلانية أرسطو، ولا إلى نصوص الوحي، ولكنها ليست كفرًا صريحًا كما حاول الغزالي أن يصفها، وربما كان وصفها بالفشل أو الخطأ أجدى على الدين والفكر، وأقرب إلى الروح الغالب على الإمام الغزالي نفسه، وهذا ما قرره أحد رواد الفكر الإسلامي الحديث وهو الإمام محمد عبده.

"اعلم أنني – وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه على حسب ما أدى إليه فكري، ووقفني عليه نظري – فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا ، وأنكروا به ضروريًا من الدين القويم. وإنما أقول إنهم أخطأوا في نظرهم، ولم يسدّدوا مقدمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد، ولم يعوّل على التقليد في الاعتقاد، ولم تجب عصمته، فهو معرض للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول؛ حيث كانت غايته من سيره. ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين.."[2]

---

[1] - الآمدي سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام بتحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٠٩.

[2] – مصطفى عبد الرازق: محمد عبده، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٩٧م، ٧٣.

وقد سبق لابن تيمية وهو من هو أن وصف الفكرة بالبطلان، ولم يرم أنصارها بالكفر؛ لما أن المسألة غامضة والنصوص الشرعية فيها غير قطعية تمامًا، وإن كان هو يرى الحدوث: "..المخلوقات. التي تشمل كل موجود سوى الله وصفاته، فهي مخلوقة لله – تعالى، ومسبوقة بعدمها، ووجوده – تعالى – سابق على وجودها. وما قالته الفلاسفة من المقارنة بين وجودها ووجوده باطل لا يقبله العقل.."[1]

د- أثره :

يتفق مؤرخوا الفكر الإسلامي في القديم والحديث على المكانة الخاصة التي احتلها الشيخ الرئيس بين المفكرين المسلمين؛ بل لقد احتل الرجل مكانة عالمية بين أعلام الفكر الإنساني؛كما يقول الشيخ عبد الحليم محمود : "إن ابن سينا قد احتل في الأدب العالمي – شرقيه وغربيه – مكانة لم تتح إلا لأفراد قلائل من العباقرة الأفذاذ.."[2]

ومما أكد مكانته الفلسفية عبقريته الطبية التي أسست شهرته في البداية، والتي غزت العالم بعد موته حتى صار "القانون" هو المرجع الأول في الجامعات الأوروبية لعدة قرون ولم يكن الطب وحده هو الذي نقل إلى الغرب من التراث السينوي؛ بل إن فكره الفلسفي أيضًا قد نقل ومارس هناك ألوانًا من التأثير وخضع لصنوف من التأويل أيضًا. على أن الرجل كان من الموسوعيين العظام الذين كتبوا وأبدعوا – إلى جانب الطب والفلسفة – في الفلك والطبيعة واللغة والأخلاق وعلم النفس والتصوف ما يربو على مائتي كتاب ما يزال العديد منها مخطوطًا.[3]

وشأن سائر العظماء والعباقرة فقد تنازع الناس في أمره حال حياته وبعد مماته، فاختلف فيه العامة "فجعله بعضهم وليًا من كبار الأولياء وجعله بعضهم

---

[1] – ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول. تحقيق الفقي ٢ /٢٤٤ – ٢٥٠، وانظر منهاج السنة ١/١٠٥.

[2] – عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي، ص ٣٧٩.

[3] – انظر محمود قاسم: نظرية المعرفة. ط أولى. القاهرة. ص ٥١.

من أئمة السحرة أو من كبار الملحدين. أما الخاصة فقد تضاربت آراؤهم واختلفت... حتى لقد وصل الأمر بالعروضى السمرقندى أن يرى أن كل من يعترض على ابن سينا فإنه يخرج نفسه من زمرة أهل العقل .. وفى مقابل هذا يقول ابن الصلاح: لم يكن من علماء الإسلام بل كان شيطانًا من شياطين الإنس.."[1]

وكما تنازعوا فيه فقد تنازعوه أيضًا، فادعى الإسماعيلية أنه من رجالهم، كما أشار إليه في سيرته. وأكد بعض الإثنا عشرية أنه منهم.[2] ونصبه التيار المشائى شيخًا رئيسًا. والرجل على كل حال شأن من نضج واستحكم. وبنى وهدم. واستقر على وجهات نظر تخصه يعلو على الانتماء الخاص والنسبة المحدودة.

وفى ابن سينا نزعة فنية. ولمسة روحية، ومذاق خاص. يختلف بها عن سلفيه الكندى والفارابى، وقد تجلى هذا الجانب من شخصيته فى بعض أعماله، فنظم الشعر رائقًا سائغًا فى أدق المسائل الفلسفية، وعينيته فى النفس شهيرة متداولة، وهو يلتمس الأسلوب الدرامى فى التعبير عن هذه المسائل أيضًا، فيؤلف حى بن يقظان التى تستهوى بقالبها وبعض شخوصها أكثر من مفكر بعده لينسج على منواله فيها وإن اختلفت المضامين[3]. وينزع الرجل – كما أسلفنا – فى ختام حياته. ودرة إنتاجه (الإشارات والتنبيهات) إلى الكتابة فى التصوف على نحو يوحى بالولاء والإعزاز لهذا اللون الخاص من الفكر الإسلامى – بصرف النظر عن مسلكه العملى. بل إنه – فيما يرى بعض الباحثين – ينزع إلى بناء فلسفة مشرقية

---

[1] – عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى، ص ٣٨٠ – ٣٨٢.

[2] – انظر الجيلانى، على بن فضل الله: توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنا عشرية. تحقيق محمد مصطفى حلمى، ط أولى، القاهرة، ص ٤ وما بعدها.

[3] – انظر أحمد أمين: حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى، دار المعارف بمصر، سنة ١٩٥٩. المقدمة.

ذات طابع روحى. أو تمزج التحليل العقلى الإغريقى الموضوعى بالروح الشرقية التى تصل بين الذات والموضوع.

وأيامًا كان الخلاف حول شخصه وفكره، وعلمه وفنه، فقد خلف الرجل آثارًا بعيدة المدى فى تاريخنا العقلى وفى تراث الإنسانية كذلك، تستعصى على الجحود والنكران، وتتطلب الدرس والفهم والتقدير الموضوعى، دون تعصب له أو عليه، ولعل هذه الوجهة هى التى تغلب على الدراسات السينوية فى الشرق والغرب فى الوقت الحاضر.

الفصل الرابع

ابن رشد بين تجديد العلوم الشرعية وتحرير الفلسفة المشائية

الفصل الرابع

ابن رشد بين تجديد العلوم الشرعية وتحرير الفلسفة المشائية

أ- حياته:

ولد فى قرطبة سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م فى بيت علم وفقه وقضاء، وكان كل من أبيه وجده قاضيا لقضاة قرطبة. وكان مولده قبل وفة جده بأشهر، فلم يتح له أن يتتلمذ له . فتولى أبوه تنشئته . ولكن مؤلفات الجد ومعالم شخصيته الفكرية كانت – فيما يبدو – أكثر تأثيرا فيه من أبيه.- حفظ القرآن وروى عن أبيه "الموطأ" واستظهره عليه[١]. كما روى عن المازرى وابن بشكوال وغيرهما من أصدقاء أبيه ، وورث أمجاد الأسرة وشرفها المعنوى "ونشأة بينهم يرعونه رعاية كاملة .. وهم يرون فيه امتدادا لنسلهم .. ويتسلون به عن الجد الفقيه الذى لم تطل حياته بعد ميلاد الولد الجديد[٢]" فكان تحرر الجد من العصبية المذهبية ونفوره من التقليد ، ونزوعه إلى التجديد الفقهى . وقوة شخصيته واعتداده بنفسه ورأيه[٣] ، هى أبرز الصفات فى حفيده الذى خلد الأسرة . ليس على الصعيد المحلى فحسب. بل على مستوى إنسانى رحب وموصول.

وانطلق الفتى كأهل عصره يتعلم الأدب والعربية ، فحفظ ديوانى شعر كاملين مما يدل على تذوق مرهف وحس أدبى دقيق. فكان يتمثل بهذا الشعر ويورده أحسن إيراد كما يقول مترجموه. ودرس الفقه وأصوله على أئمة عصره . وأتقن الكلام على أصول الأشاعرة . وتطلع إلى تجديد هذه العلوم بالتأليف فيها على نمط جديد. وشهد له القدامى والمحدثون بأن "الدراية أغلب عليه من الرواية". لكن ذلك لا يعنى قلة حظه من الرواية ،

١- الحجوى محمد بن الحسين : الفكر السامى ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ١٩٧٧م، ٢/٢٢٨.

٢- المختار بن الطاهر التليلى: ابن رشد وكتابه المقدمات، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨٨، ص ١٠٢.

٣- انظر ابن رشد : بادية المجتهد، ٢ ٣٨١.

فالحجوى يؤكد أن " له من معرفة الرواية ما يندر فى غيره" [1] وألف فى هذه الأفرع من الثقافة العربية والإسلامية : الضرورى فى العربية ، ومختصر المستصفى للغزالى فى أصول الفقه ، ومناهج الأدلة وغيرها فى الكلام ، وكان أمرا طبيعيا مع ذلك – وهو القاضى سليل القضاة – أن يؤلف فى الفقه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" التى يقول الحجوى عنها إنها: "دالة على باع ، وكمال اطلاع، على اختصارها . وبدايته نهاية غيره".

على أن الفتى كان طلعة ذكيا، دؤوبا مثابرا على التحصيل والتأليف ، فاتجه بعد التمكن من العربية والعلوم الإسلامية إلى الدراسات الفلسفية والمنطقية، والعلوم الطبية، حتى "كانت له الإمامة فى علوم الأوائل دون أهل عصره، يفزع إليه فى الفتوى فى الطب كالفقه ، مع العربية والأدب.. [2]"، وقد كان هذا الجانب من ثقافته سببا لبروزه وشهرته . بالإضافة إلى صداقة ابن طفيل طبيب الأمير الوحدى أبى يعقوب ومستشاره ، الذى عمل على تقديم صديقه ابن رشد للأمير، فاقترح عليه أن يقوم بتلخيص كتب أرسطو، وتذليل صعوباتها، فنهض بذلك فى اقتدار وأصالة. ليشتهر بعد ذلك فى العالم كله بلقب "الشارح الأكبر" ، واختاره الرجل طبيبا خاصا بعد وفاة ابن طفيل، وكذلك فعل المنصور بالله يعقوب أول الأمر .. ثم صار ذلك البروز وتلك الشهرة سببا لأفول نجمه ونكبته، ونفيه وغربته . ومما جرت به المقادير أنه حين راجع الأمير نفسه ، واعتزم أن يعيد الرجل الكبير إلى سابق شأنه ، لم يمهله الأجل فرجع من منفاه إلى قرطبة مسجى فى نعشه . ليدفن مع أسلافه، عام

---

[1] – الحجوى : مرجع سابق ٢/٢٢٨ وانظر المختار بن الطاهر: مرجع سابق ١٠٣.

[2] – انظر المرجعين السابقين ومحمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤، ص ١٤

٥٩٥هـ للهجرة[١]. وإن كان ذكره وفكره قد بقيا على التاريخ إلى يوم الناس هذا. وذاعا في أرجاء العالم. وفنيت الرسوم الزائلة . والخصومات الباطلة.

– المحنة والمشروع الثقافي الرشدي في مجال العلوم الشرعية:

وما دمنا قد انتهينا إلى المحنة وظروفها المأساوية، فإننا نعتقد أن التفهم الدقيق لظروفها وعواملها خير من المبالغة في تصوير آثارها وعواقبها، التي قد تعكس شعورا انفعاليا بالصدمة المستمرة، أو ميلا مأثورا للبكاء على الأطلال، فيرى بعضنا في موت ابن رشد موتا للفكر الإسلامي نفسه[٢]. والفكر لا يموت وإن ضعف أو فتر. والأفكار لا تموت بموت أصحابها. بل تمارس بعدهم حياتها المستقلة، وليس الفكر الرشدي استثناء من ذلك. وإن كان تأثيره لدينا – ولا بد أن نعترف – مضى فاترا واهنا، لأسباب تعود إلى تراجع الحضارة الإسلامية وفتورها العام بعد سقوط بغداد أو قبل ذل بقليل.

وعلى كل فإن المؤرخين العقليين يذكرون لمحنته. التي تمثلت في اضطهاده وإحراق كتبه ومطاردة تلاميذه في أخريات عمره أسبابا متنوعة، ترجع إلى حاجة الموحدين إلى استرضاء العامة واستجلاب ولائهم. أو إلى خصومة الفقهاء له وحرصهم على استعادة نفوذهم في الدولة. أو إلى تهم يفتريها عليه بعض منافسيه فيدعون إنكاره – وهو قاضي القضاة – لأخبار القرآن الكريم. أو يتسقطها له بعض آخر كوصفه أمير الموحدين بملك البربر، وهي إن صحت تدل على عدم تحفظه وقلة معرفته بأساليب الإطراء والتفخيم التي ما كان له أن يغفلها على كل حال، فلقد كان – رحمه الله – يخاطب الأمير المنصور على عادة العلماء دون تحفظ ويقول له: تسمعني يا أخي[٣].

---

[١] – السابق.

[٢] – انظر هادى العلوى: نظرية الحركة الجوهرية ، بغداد ، ١٩٧١، ص ٢٣.

[٣] – انظر محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو المصرية، ١٩٦٤، ص ٢٣-٣١.

ونحن لا ننكر أن هذه الأمور قد أسهمت في حدوث المحنة أو في استثمارها من جانب النظام أو من جانب قوى أخرى مستفيدة. لكن الذى يهمنا أن نثبته هنا أن المشروع الثقافي الرشدى، وفى نطاق العلوم الشرعية ، أعنى الفقه والكلام، وليس فقط الجانب الآخر لهدا المشروع وهو العمل الفلسفى. هذا المشروع بجانبيه هو السبب الأساسي فيما نال الرجل على يد أمراء الموحدين من محنة بعد أن أفسحوا له في مجالسهم ، وقربوه منهم مع اختلافه الفكرى عنهم. حتى ثارت هواجس شكه، وتوقع البلاء قبل نزوله.

بل نكاد نقول : إن الجانب الفلسفي - وإن استغل في خضم الأزمة لاستهواء العامة وتسويغ الضربة، في ظروف يشعر فيها الجمهور بالعداء لكل من وما ينتمى إلى الخصوم الذين يحاربون ويهددون وجوده كما يدل المنشور الذى أذيع حينذاك [١] - لم يكن هو العامل الفعال في حدوث المحنة، فنحن نعلم تمامًا أن الرجل إنما قام بشرح الفلسفة الأرسطية بتكليف من الأمير الموحدى وإلحاح منه. بعد أن قدمه صديقه ابن طفيل إليه، وأنه شغل منصب الطبيب الخاص لهذا الأمير بعد ابن طفيل، وأن أعماله الفلسفية كانت موضع الرضا والتقدير لأمد طويل، ولكن الذى لم يكن موضع الرضا - فيما أعتقد - هو عمله الفقهى والكلامى. إذا لا يلتقى مع المزاج الفكرى للموحدين. وهذا أمر قد يحتاج إلى بيان.

من المعلوم أن دولة المرابطين أفسحت لفقهاء المالكية مكانا كبيرا فيها. وناصرت مذهب الإمام مالك في الفروع والأصول، أعنى في الفقه والعقيدة. "فلما جاء الموحدون - كما يقول العالم المغربى عبد الله كنون - . وكان إمامهم المهدى بن تومرت صاحب دعوة وزعيم فرقة. وقد لاقى الأمرين من معارضة الفقهاء ومناهضتهم له ، نهجت دولتهم سياسة أخرى من تقريب من قبل دعوتهم. وإبعاد الفقهاء من

---

[١] -السابق ص ٢٢.

مراكز المسئولية. ومن ثم صار الفقه الساذج . أكبره وأصغره، لا ينفق لديهم، بل صار يتعرض لمناوأتهم، والتثريب عليه وعلى رجاله . وما قضية إحراق كتب الفقه المالكى وأمهات دواوينه بخافية عمن له اطلاع على تاريخهم"[١] ثم يضيف كنون:

"وقصدنا بالفقه الساذج: الفقه المجرد عن الأدلة وبأكبره : علم التوحيد .. وبأصغره : علم الفروع، فإن الموحدين قاموا بالدعوة للمذهب الأشعرى فى العقائد وروجوا له . وانتقدوا ما كان عليه المغرب ودولة المرابطين من الأخذ بعقيدة السلف، وسموهم المجسمين وسموا أنفسهم الموحدين فى مقابل ذلك. ثم صاروا يدعون إلى الاجتهاد والنظر فى أصول الأحكام من الكتاب والسنة، وينعون على الفقهاء تقليدهم والتزامهم لمذهب مالك، حتى تورطوا فى قضية الإحراق لكتب ا لمذهب التى ألمحنا إليها"[٢].

إن دعوة القوم إلى الاجتهاد فى الفروع، وإن تعارضت مع ترويجهم تقليد الأشاعرة فى الأصول، لم تكن فى حد ذاتها مثيرة أو مستفزة لعلماء الأندلس، وإنما الذى استفزهم حقا هو الأسلوب التعسفى الذى ابتعوه فى إلزام الناس بما يرون، يقول الحافظ أبو بكر ابن الجد: "لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب أول دخلة دخلتها عليه. وجدت بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لى: يا أبا بكر. أنا أنظر فى هذه الآراء المتشعبة التى أحدثت فى دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال. أوخمسة أقوال. أو أكثر من هذا ، فأى هذه الأقوال هى الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لى - وقطع كلامى - : يا أبا بكر ، ليس إلا هذا - وأشار إلى المصحف - أو هذا - وأشار إلى كتاب سنن أبى داود - وكان عن يمينه . أو السيف"[٣].

---

[١] - عبد الله كنون: جولات (مرجع سابق) ص ١٠٨.

[٢] - السابق.

[٣] - المختار بن الطاهر: ابن رشد (مرجع سابق) ٤٧٣.

فى هذه الظروف . ومع هذا الأمير كان ابن رشد "يشغل منصب القضاء. ويفتى الناس فيما يعرض لهم من النوازل التى لا علاقة لها بأحكام المنصب. وهو بمقتضى ذلك فقيه مالكى على مذهب أبيه وجده، ومذهب المغاربة والأندلسيين عموما .. بل إننا نجد أن ابن رشد يقوم فعلا بتوضيح ما أشكل على الخليفة فى كتاب عظيم النفع، هو كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) .. وهكذا أثبت ابن رشد أنه لم يكن ضالعا مع الموحدين فى موقفهم من مذهب الإمام مالك، وأن شخصيته الفقهية كانت فوق المساومة . وأنه .. لم يهب أن يتصدى لرد ما كان الخلفاء الموحدون – ومن على رأسهم – يوردونه على الفقهاء ويطعنون به فى المذهب، وشرح ما خفى عليهم من ذلك ، والدفاع عن أئمة الدين وعلماء الملة بعلم وتجرد تام"[1].

إذا كانت هذه هى طبيعة الموقف الفقهى الذى يمثله كتاب (البداية) فإن الموقف العقدى الذى يمثله كتابه الآخر. لا يقل جرأة، أعنى كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة) بإيثاره فيه موقف السلف بوجه عام، ونقده لتأويلات المعتزلة والأشاعرة للصفات وغيرها من أحكام العقيدة، تلك التأويلات التى قد تصل فى رأيه إلى حد الشبه المزيغة والبدع المضلة. وهى التأويلات ذات الطابع الأشعرى التى يتبناها ويروج لها الموحدون، ويعتبرونها التوحيد الخالص فى مقابلة تشبيه المرابطين وتجسيمهم ، وتصريحه فى أول كلمات كتابه بحمد الله الذى اختص من يشاء بحكمته. ووفقهم لفهم شريعته. واتباع سنته. وأطلعهم من مكنون علمه. ومفهوم وحيه. ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من

---

[1] – عبد الله كنون: جولات (مرجع سابق) ١١٩ – ١٢٠.

أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن به الله ورسوله"[1].

وأحسب أن هذه المواجهة الفكرية، التى تمت - على خطورتها - فى هدوء حاسم، كانت أكبر من أن يتحملها هؤلاء الذين يحتكمون فيما يتعارض مع مواقفهم الفكرية إلى السيف، فعمدوا إلى نفى الرجل من موطنه، والأساءة إلى سمعته، وإحراق كتبه، مما يعد وصمة فى تاريخهم الذى لا يخلو من الأمجاد والمواقف الكريمة فى نصرة إخوانهم المسلمين بالأندلس.

ب- مؤلفاته :

برغم انكباب ابن رشد على الدرس والمطالعة فإنه لم يبدأ التأليف إلا بعد أن آنس من نفسه ومعارفه النضج والاستقلال. وينسب إليه الدارسون نحوًا من ثمانين كتابًا ورسالة وقد ألمحنا من قبل إلى بعض مؤلفاته الدينية فى الفقه وعلم الكلام، ونذكر فيما يلى طائفة من أهم مؤلفاته الفلسفية والعامة.

أ- المؤلفات الفلسفية:

١- تهافت التهافت. ولعله أكثر مؤلفاته شهرة، كتبه ردًا على كتاب الغزالى "تهافت الفلاسفة" الذى هاجم فيه الفلاسفة وخاصة المشائين، والفارابى وابن سينا بوجه أخص.

٢- رسالة فى الإجرام السماوية.

٣- رسالة فى وجود المادة الأولى.

٤- شرح كتب أرسطو المنطقية.

٥- شرح كتاب الطبيعة لأرسطو.

٦- شرح ما بعد الطبيعة.

---

[1] - ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة، بتحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، ط٣، ص ١٣٣.

٧- البحث فيما ورد في "الشفاء" لما وراء الطبيعة.

٨- رد على ابن سينا في تقسيم الموجودات.

٩- شرح على الفارابي في المنطق.

١٠- شرح على الفارابي في مسائل مختلفة.

١١- شرح كلام ابن باجة في الاتصال.

١٢- رسالة في العقل والمعقول.

١٣- شرح على جمهورية أفلاطون.

ب- ومن مؤلفاته الأخرى:

١- رسالة في العلم الإلهي.

٢- تلخيص "المستصفى" في أصول الفقه للغزالي.

٣- شرح علم الخطابة والشعر لأرسطو.

٤- شرح الأخلاق لأرسطو.

٥- شرح كتاب الإيمان لابن تومرت.

٦- كتاب الكليات في الطب.

٧- الضروري في النحو.

وله مؤلفات عديدة أخرى. لا تقل أهمية عما ذكرناه. في مختلف جوانب الفلسفة وبخاصة الأرسطية منها فقد عرف الرجل بأنه "الشارح" الأكبر لأرسطو في العالم كله. كما أنه عني بنقد الفلسفة المشائية لدى المسلمين وبخاصة الفارابي وابن سينا كما تبين هذه القائمة الموجزة. وبالرد على الغزالي في نقده للفلسفة والفلاسفة معتمدًا على نقاط الضعف لدى هذين الفيلسوفين، ولم يمنعه ذلك من تلخيص كتاب الغزالي في أصول الفقه. كما لم تمنعه أرسططاليته من تلخيص الجمهورية وشرحها وهو جانب كان مجهولاً من فكره كشفت عنه البحوث الحديثة. هذا إلى جانب

مؤلفاته في اللغة والفلك والطب والحيوان، ومؤلفاته الدينية البالغة الأهمية التي أوضحنا مكانتها من فكره وأهميتها في حياته فيما سبق.

جـ- فلسفته :

ابن رشد من الفلسفة إلى الكلام:

كانت محاولة ابن رشد النقدية في إطار "علم الكلام" محاولة منهجية تقوم على أسس واضحة، وتتسم بسمات محددة، وتنتهي إلى نتائج وتطبيقات إيجابية ضمنها كتابه الهام "مناهج الأدلة في عقائد الملة".

وقد أفرد للأسس المنهجية التي يحسن بالمتكلم اتباعها كتابه الموجز "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، والمقال الذي ألحقه بكتاب المناهج عن "قانون التأويل" بالإضافة إلى مواضع عديدة في كتاب "المناهج" نفسه بالرغم من طابعه التطبيقي.

ومما يؤكد وعي ابن رشد بطبيعة العمل الذي يقوم به، من حيث جانباه المنهجي والتطبيقي، قوله في الصفحة الأولى من كتاب (المناهج): "لما كنا قد بينا قبل هذا، في قول أفردناه (يشير إلى فصل المقال) مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول. وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله .. فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى في ذلك مقصد الشارع - صلى الله عليه وسلم - بحسب الجهد والاستطاعة.." [١].

وسنعرض فيما يلي بعض الأسس والسمات المنهجية لعمله النقدي في إطار علم الكلام، لنختم في النهاية ببعض النتائج التطبيقية.

- السابق.

أولا : التوفيق بين الشريعة والحكمة:

اعتمد ابن رشد على فكرة أساسية عنده، وإن شاركه فيها غيره، وهى التوفيق بين الدين الذى يقوم على الوحى وبين الفلسفة التى تقوم على التفكير العقلى البرهانى، محاولا البرهنة على العقائد الإسلامية برهنة علمية تنبثق من آيات القرآن الكريم، وتسلك طريق البرهان لا الجدل فترضى كلا من الدين والفلسفة. وتختلف عن أدلة المتكلمين التى تتسم فى رأيه بطابع جدلى يثير من الشكوك أكثر مما يفيد من الإقناع ، لكنه احترس فى الوقت نفسه من الوقوع فى أخطاء الفلاسفة السابقين عليه الذين اتبعوا منهجا قريبا من هذا المنهج لكنهم لجأوا إلى إدخال آراء غريبة على الإسلام، مثل الآراء الأفلاطونية المحدثة[1] مثلاً، كما فعل الفارابى وابن سينا، بل لم ينج من ذلك الغزالى فى رأيه. إنه لا يقصد بالحكمة هنا إلا منهج البرهان العقلى لا الآراء التى يتبناها المنتسبون إلى هذه الحكمة من مشائين أو غيرهم[2].

أما بواعثه هو للبرهنة على العقائد بهذه الطريقة فإنها ترجع - كما أوضح ذلك فى كتابه (فصل المقال) وغيره- إلى أمور ثلاثة:

الأول دينى: فقد وجد أن القرآن الكريم يحث على التدبر والتفكر فى آيات كثيرة لا تدخل تحت حصر، منها قوله تعالى : [فاعتبروا يا أولى الأبصار] - الحشر: ٢، وقوله تعالى : [أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء] - الأعراف ١٨٥. وقوله عز وجل [أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت] - الغاشية : ١٧، ١٨.

---

[1] - انظر محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه، نشر الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٤، ص ٤٥.

[2] - انظر فصل المقال ، نشر مكتبة التربية ، لبنان ، ١٩٨٧م، ص ١١ - ١٣.

وهو يستدل بهذه الآيات وغيرها على أن الدين "يأمر بالنظر في الأشياء واعتبارها، فالمقصود باعتبار الأشياء هنا هو استخدام طريقة الاستنباط التي ينتقل فيها الإنسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة"[١].

ويضيف ابن رشد "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا.."[٢].

والثاني تاريخي: وذلك أن ابن رشد قد هاله انقسام المسلمين إلى طوائف وفرق، كل منها تؤول النصوص القرآنية حسبما تريد، ورأى أن السبيل لجمع شتاتهم هو البرهنة على العقائد بطريقة بسيطة سهلة، تنأى عن "التأويل" المفتعل، يقبلها كل إنسان مهما كانت درجة ذكائه وثقافته. لا سيما أن الإسلام إنما يقوم على أساس من التوحيد والوحدة "فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى. وأن من خالفه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة"[٣].

أما الثالث والأخير فهو باعث فلسفي : يعود إلى فكرته المحورية – التي سلفت الإشارة إليها – وتتمثل في اقتناعه بأن حقيقة الشرع هي حقيقة العقل أيضا، وهذه ناحية قد يشاركه فيها غيره من المتكلمين والحكماء، ولكنه يختلف مع كل من

---

[١] – فصل المقال، ص ١٢.

[٢] – السابق.

[٣] – مناهج الأدلة، ١٣٤.

المعتزلة والأشاعرة فى المنهج الذى ينبغى اتباعه فى التوصل إليا. أى فى منهج الاستدلال على عقائد الدين كما سلفت الإشارة، فإنهم فى رأيه استخدموا طرقا جدلية وخطابية، بينما يستخدم هة الطرق البرهانية التى نبه عليها القرآن الكريم نفسه، ومن ثم فهى ترضى الشرع والعقل معا[١].

وقد حاول ابن رشد أن يبرر استخدام الاستدلال المنطقى البرهانى فى مجال العقيدة فربطه "بالقياس الفقهى" الذى يستخدم فى الاستدلال الفقهى. فالفقيه الذى يدرس نصوص الكتاب والسنة ليتخذها مقدمات لأقيسته الفقهية التى يستنبط بها الأحكام الشرعية العملية مضطر للإلمام بطبيعة الأقيسة وأنواعها وشروطها، والأمر لا يزيد على ذلك فيما يتصل بالنظر العقلى الذى أوجبه الشرع ورسم طريقة الاستدلال به على أمور العقيدة، إذ كيف ندعو إنسانا لاستخدام النظر العقلى ثم نحرم عليه دراسة الأساليب المنطقية التى تعد مقياسا يفرق بين صحة هذا التفكير النظرى وفساده؟ إننا لو فعلنا ذلك فلن يكون مسلكنا إلا مناقضة لقواعد التفكير السليم. إذ القياس فى الفقه ليس إلا نوعا من القياس العقلى ، فكيف يجوز للفقيه أن يبرر مشروعية القياس الفقهى بقوله تعالى : [فاعتبروا يا أولى الأبصار] ولا يحق للمفكر فى شئون العقيدة أن يستخدم الآية نفسها لاستخدام القياس المنطقى فى البرهنة على قضاياه[٢]؟

ثانيا : نقد المدارس الكلامية :

ومن سمات هذا المنهج الرشدى نقده المدارس أو الفرق الكلامية التقليدية، وعلى رأسها الأشعرية السائدة فى عصره ومعها المعتزلة وهم أصحاب المنهج العقلى. والحشوية وهم أصحاب المنهج النصى . والباطنية وهم أصحاب المنهج الوجدانى أو

---

[١] – محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية، ص ٥٣.

[٢] – انظر فصل المقال، ص ١٢ – ١٣.

الحدسى، فهم جميعا فى نظره معرضون عن الطريق المستقيم الذى سنه الله فى كتابه سبيلا إلى معرفته، مستمسكون بتأويلات التزموها واتخذوها أصولا وحكموها فى الدين؛ "كل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع. وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل وتأويلات مبتدعة"[1].

أ- فأما الحشوية أو النصيون الذين يزعمون أن لا سبيل للمعرفة بالدين إلى النص، ولا مدخل للعقل فى ذلك، فهم مخالفون للنص الذى اتخذوه أصلا، "وذلك أنه يظهر من غير ما آية فى كتاب الله - تعالى - أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارى - سبحانه - بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله سبحانه : [يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ..][2]. البقرة ٢١، ولكنه إذا رفض طريقهم لم يخرجهم من الإيمان ما داموا قد اهتدوا إلى الحق تقليدا. وما داموا عاجزين عن النظر العقلى "ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل .. إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التى نصبها - صلى الله عليه وسلم - للجمهور، وهذا فهو أقل الوجود، فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع"[3].

---

[1] - مناهج الأدلة ١٣٤.

[2] - السابق ١٣٥.

[3] - السابق ١٣٦.

وهو هنا يؤكد وحدة العقل والنقل. فالشرع كما يقول ابن تيمية فيما بعد مسائل ودلائل، والحشوية يأخذون بمسائله ويهملون دلائله[١]. وقد قال الغزالي من قبل "إن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين "[٢] وهذا هو الموقف العام للفكر الإسلامي على كل حال[٣]، باستثناء هؤلاء الحشوية.

ب- وأما الحدسيون أو الصوفية "فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية. وإقبالها بالفكرة على المطلوب"[٤]، لكن هذه الطريقة ليست هي الطريقة القرآنية كما تبين، على أنها لا تصلح لجميع الناس "إن هذه الطريقة – وإن سلمنا وجودها- فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر. نعم، لسنا ننكر ـ أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطا في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثًا أعني على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما يظن القوم. بل إن كانت نافعة فعلى الوجه الذي قلنا، وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه"[٥] وهذا الموقف المتسامح المنصف حقًا يلتقي مع الموقف العام للمفكرين المسلمين إلا من انحاز منهم

---

[١] - انظر ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل، ط الرياض بتحقيق رشاد سالم، ٧، ١٤٤، ١٨٦، وحسن الشافعي: المدخل (مرجع سابق) ٤٦ - ٤٨.

[٢] - انظر حسن الشافعي: الغزالي - المنهج وبعض التطبيقات في "منشورات جامعة محمد الخامس بالرباط" - ندوات رقم ٥ ص ١١٨.

[٣] - حسن الشافعي : الآمدي وآراؤه الكلامية ١١٩-١٢١.

[٤] - مناهج الأدلة ١٥٠، وقارن عبد الحليم محمود : الإسلام والعقل، ط أولى القاهرة، ص ٨ - ٢٠.

[٥] - مناهج الأدلة ١٥٠، وقارن عاطف العراقي : المنهج النقدي عند ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٨٤م ٢٥٩ - ٢٦٤.

إلى الصوفية فإن الرؤى والإلهامات وإن أفادت الاطمئنان واليقين الشخصى ليست من مصادر الأحكام الشرعية.[١]

جـ- **وأما الأشاعرة** فإنه يفيض فى مناقشتهم ونقد أساليبهم فى الاستدلال على العقائد الدينية بل يكاد يكون كتاب المناهج نقدًا تفصيليًا للمواقف الأشعرية، لكن نقده هذا يشمل المعتزلة وسائر المتكلمين المتأخرين، وإن كان الرجل - لإنصافه ودقته يقول : "وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية"[٢] وهذه العبارة الأخيرة دقيقة فالمنهج الكلامى لدى متأخرى الأشاعرة لا يكاد يختلف عنه عند المعتزلة، وهى هامة أيضًا لأن بعض الباحثين ربما صور ابن رشد موافقًا للمعتزلة فى مواجهة الأشاعرة[٣]. وهذا ما لا تدل عليه النصوص الرشدية.

وعلى كل حال فإن ابن رشد تتبع طرق الأشاعرة فى الاستدلال على وجود الله - تعالى - ووحدانيته وسائر القضايا الكلامية، فى دراسة نقدية تفصيلية. راميًا إياهم - فى مناهج الأدلة - بالجدل المعقد أحيانًا. وبالروح الخطابية أحيانًا. وبعدم الفهم للأدلة القرآنية أحيانًا أخرى[٤]، وبخاصة استدلالهم على ا لوجود الإلهى بدليلى الجوهر الفرد. والإمكان. وعلى الوحدانية بدليل التمانع، مبينًا ما فيها جميعًا من نقاط الضعف ومثارات الشك والبعد عن طريقة القرآن الكريم. هو يلمح إلى

---

[١] - انظر التفتازانى: شرح العقائد النسفية، الحلبى بمصر، ص ٢٤، وحسن الشافعى: لمحات من الفكر الكلامى، دار الثقافة العربية بالقاهرة، ١٩٩٣م، ص ١٢، ١٣.

[٢] - مناهج الأدلة ١٥٠ - ١٥١.

[٣] - انظر محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ١٤٠ - ١٤٧.

[٤] - مناهج الأدلة ١٣٦ - ١٥٠.

ذلك أيضًا في (فصل المقال)[1]، وفي الضميمة التي ألحقها بهذا الكتاب الأخيرة خاصة (بالعلم الإلهي)[2].

وما دمنا نقصر كلامنا هنا على الناحية المنهجية فلا موجب لتتبع هذه الانتقادات الرشدية التفصيلية لأدلة الأشاعرة والمعتزلة، التي يمكن الرجوع إليها في مواطنها، والتي يعترف بعض شيوخ الأشاعرة المتأخرين بها[3]، أو ببعض منها.

ولنقل هنا في وضوح: إن النقد الرشدي جاء في حينه، وإن المناهج الكلامية التقليدية في عصره كانت قد أخذت تبتعد عن القرآن الكريم والأدلة النصية بوجه عام؛ بتأثير اعتزالي غلب على متأخري الأشاعرة، حتى قرر الرازي أن الدليل النصي لا يفيد اليقين لأسباب عشرة، منها احتمال قيام معارض عقلي له[4]. مما عده ابن تيمية صدًا عن سبيل الله واضطر أن يؤلف ضده كتابًا من أهم كتبه وهو (درء تعارض العقل والنقل)[5] ولذا فربما كان من المناسب أن نتعرض لتلك الفكرة الاعتزالية التي أحدثت هذا التأثير السلبي وهي المعروفة بفكرة "الدور":

كان الفكر الكلامي منذ القرن الخامس الهجري واقعًا تحت تأثير الفكرة الاعتزالية التي تسربت إلى مدارس عدة وبخاصة الأشعرية. وهي الفكرة القائلة بأن العقل أصل للنقل، فلا ينبغي الاعتماد على الدليل النقلي في أية مسألة من مسائل العقيدة المتعلقة بوجود الله تعالى أو صفاته و بما تتوقف عليه صحة النبوة وإلا كان ذلك تقديمًا للفرع على أصله وهو دور باطل. وقد ولدت هذه الفكرة فكرة أخرى هي أنه عند قيام تعارض بين الدليلين النقلي والعقلي - أو حتى عند احتمال قيام هذا

---

[1] - فصل المقال ص ٣٦ - ٣٨.

[2] - السابق ٤٠ - ٤٢.

[3] - حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي ٧ - ١٣.

[4] - انظر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ط القاهرة ١٣٢٣ هـ، ص ٣١.

[5] - ابن تيمية - أحمد بن عبد الحليم: درء تعارض العقل والنقل، ط الرياض، بتحقيق رشاد س ١/٥٠ وما بعدها، ومجموع الفتاوى ٥/٢٤٦.

التعارض – يجب اعتماد الدليل العقلى دون النقلى هربًا من الدور الفاسد كذلك. وقد حصرت الفكرة الأولى مجال الأدلة النقلية فيما يعرف بالسمعيات تقريبًا، وكادت تذهب الفكرة الثانية بحجية الدليل النقلى فى مسائل الاعتقاد كلها دون تمييز.

وقد نشأت فكرة "الدور" هذه فى الوسط الاعتزالى، ونجدها بأسسها ونتائجها مفصلة فيما بين أيدينا من كتب القاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى[1]. ثم انتقلت إلى غيرهم. وخصوصً إلى الأشاعرة ربما على يد الجوينى[2]. وجاء تلميذه الغزالى ليتبنى الفكرة أيضًا فى مرحلته الأولى. يقول فى "الاقتصاد": "إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل. وإلى ما يعلم بهما".

والواقع أن فكرة الدور هذه تهويل لا طائل وراءه، فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات النبوة عن طريق النظر فى المعجزة. فإذا ثبتت عنده تقبل كل ما يأتيه عن النبى ولا دور ولا تناقض. وهذا طريق أكثر الخلق كما أوضح الغزالى فى كلامه عن "حقيقة النبوة" فى "المنقذ"[3]. على أن القرآن لم يقدم للناس العقائد، قضايا مجردة عن الدليل يجب اعتناقها بسلطة النص المقدس أو الأوامر الإلهية فحسب، بل هى دائمًا قضايا مشفوعة ببراهينها العقلية التى لا يمكن أن يحط من قيمتها ورودها فى هذا النص الإلهى. وإلا فما يسمى أدلة عقلية هو منقول أيضًا عن مفكرين سابقين كالدليل الأنطولوجى. ودليل الإحكام أو الغائية. ودليل الإمكان وغيرها: وهذا ما فطن إليه الإمام الغزالى وكرره فى كتبه المتأخرة من أن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين كما أسلفنا. وغرض كتابه (القسطاس) إنما هو بيان الأدلة

---

[1] - انظر عبد الجبار: المغنى، ط أولى ١٥/٢٦-٢٩ وأبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، ط أولى، دمشق، ٢/٦٨٦-٦٨٧.

[2] - انظر فوقية حسين: الجوينى إمام الحرمين، سلسلة أعلام العرب بالقاهرة، ص ١٤٤.

[3] - انظر الغزالى، المنقذ من الضلال بتحقيق عبد الحليم محمود، ط ٣ القاهرة، ص ٧٠.

العقلية الواردة فى القرآن بموادها وصورها. فأين هذا التمييز الحاسم إذن بين ما هو نقلى وعقلى؟ فالمغزى الأساسى لعمل ابن رشد من الناحية المنهجية إنما هو إعادة الاعتبار للأدلة الشرعية، وإبراز اتفاقها مع البراهين العقلية.

ثالثًا: مسألة التأويل :

وآخر ما نتعرض له هنا من أسس هذا المنهج الرشدى هو مسألة التأويل، فإن ابن رشد ، وإن عارض غلو التأويلات الباطنة والكلامية. يرى ضرورة التأويل أحيانًا ولكن طبقًا لقانون يحكمه، ويفرد لذلك مقالة ألحقها بكتابه (الأدلة)[١] يزيدها إيضاحًا كتابه (فصل المقال)[٢].

فالأصل المتفق عليه "أننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[٣] فهذا هو الأصل المجمع عليه بين المسلمين والذى بنى عليه ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) فإذا صرح الشرع بشيء "فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفًا. فإن كان موافقًا فلا قول هناك. وإن كان مخالفًا طُلب تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالات المجازية"[٤]

ولكن إذا تعين التأويل طريقًا فما القواعد التى تحكمه؟ هنا نجد ابن رشد أكثر وضوحًا فى (فصل المقال) عنه فى (خاتمة المناهج) بحكم الإيجاز الشديد فى هذا المقال الأخير.

---

[١] - انظر مناهج الأدلة بتحقيق محمود قاسم ص ٢٤٩، وما بعدها.

[٢] - انظر ص ١٧ وما بعدها.

[٣] - فصل المقال ١٧.

[٤] - السابق ١٨، وقارن محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ١٠.

١- أولى القواعد: اتباع قوانين العربية فى أساليبها ودلالاتها، يقول ابن رشد: "نحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى"[١]. وفى موضع آخر يشترط لصرف اللفظ عن ظاهره ألا يخل ذلك "بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسمية الشىء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه. أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى"[٢]. وهذا شرط هام جدًا فكثير من التأويلات الزائفة يرجع إلى عدم المعرفة بالعربية لسان الوحى، وأساليبها فى تصريف وجوه القول وطرق البيان.

٢- وثانيها : جمع الأدلة الشرعية المتصلة بموضوع واحد، والنظر فيها جميعًا فى ضوء المبدأ السابق وفى ضوء جملة أحكام الشرع ومبادئه العامة، حتى يتبين غرض الشارع ومدلول الكلام فيما بين أيدينا من نص منقول، وفى ذلك يقول ابن رشد: "إنه ما من منطوق به فى الشرع، إلا إذا اعتبر الشرع، وتُصفّحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل. أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل. واختلفوا فى المؤول منها وغير المؤول. فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء، وحديث النزول. والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره، والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما"[٣]

٣- والعبارات الأخيرة من النص السابق تدلنا على قاعدة أخرى وهى ألا يقوم بالتأويل إلا الراسخون فى العلم. فمن النصوص - كما يصرح فى "مناهج

---

[١] - فصل المقال ١٨.

[٢] - السابق.

[٣] - السابق، ١٨-١٩.

الأدلة" ما لا يقبل التأويل[1]. ومن الناس من لا يجوز له الإقدام على التأويل. أما المؤهلون لذلك من أهل العلم والتحقيق فهم إن أصابوا أجروا وإن أخطأوا عذروا كما يقرر فيلسوف قرطبة: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر .. وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذى يقع من العلماء إذا نظروا فى الأشياء العويصة التى كلفهم الشرع بالنظر فيها. وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض"[2]

وهذه القاعدة تتصل بقضايا هامة أخرى عند ابن رشد المتكلم نذكرها على أهميتها فى إيجاز شديد:

أولاها مراتب الناس فى المعرفة: وقد بينا آنفًا تقسيمه الناس إلى جمهور وراسخين فى العلم، وهو فى فاتحة (مناهج الأدلة) يقسمهم أيضًا إلى عامة وعلماء، وربما زاد فى مواطن أخرى صنفًا ثالثًا بينهما هم المشتغلون بالعلم ممن لم يصلوا إلى مستوى الرسوخ فيه، وكل واحد من هذه الأصناف يناسبه فى المعرفة بالحق طريق خاص من طرق الاستدلال لا ينبغى أن يسلك به غيرها.

والثانية: أنه وإن كان يؤمن بوحدة الحقيقة فى ذاتها - كما يقرر ذلك دارسون له من مشارب مختلفة[3]، وإن خالفهم آخرون[4] - فإنه يسلم بأن طرق الناس فى اكتشاف الحقيقة أو معرفتها متباينة وأساليب التعبير عنها تتفاوت أيضًا بتفاوت طبقات الناس وفئاتهم وظروفهم المختلفة، ولذا جاءت الشريعة بأصول واضحة تؤدى

---

[1] - انظر مناهج الأدلة ١٥١ - ٢٥٢.

[2] - فصل المقال ٢٤ - ٢٥.

[3] - انظر محمد عمارة: المادية والمثالية ٢٠ - ٣٠، زينب الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، ط القاهرة ١٩٨٣م.

[4] - انظر مثلاً ديبور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة أبو ريدة، ط القاهرة سنة ١٩٣٨م، ٢٥٩.

إليها أدلة متاحة ممكنة لكل أصناف البشر "وهذا مثل الإقرار بالله - تبارك وتعالى - وبالنبوات . وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى ... هذه الأصول الثلاثة تؤدى إليها أصناف الدلائل الثلاثة التى لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته، أعنى من الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية.."[١] وهو يعتقد أن أكثر الناس من العوام. ويناسبهم الأدلة الخطابية وتكفيهم فى معرفة الحق الواجب معرفته. وأن أقلهم هم الراسخون فى العلم وأدلتهم برهانية قدر الاستطاعة. أما الجدليون فهم المتكلمون فى رأيه وأنصاف المتعلمين ويناسبهم الأدلة الجدلية؛ إذ قلدوا الفطرة الساذجة، ولم يحصلوا العلم الحقيقى القائم على البرهان[٢]

ويقرر ابن رشد فى ختام "مناهج الأدلة" أنه "لما تسلط على التأويل فى هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذى يجوز التأويل فى حقهم. اضطرب الأمر فيها، وحدث فيها فرق متباينة يكفر بعضهم بعضًا، وهذا جهل بمقصد الشرع وتعد عليه"[٣]

والأخيرة: أن مناهج الأدلة - وهو كتابه الكلامى الرئيسى - فالتهافت مزيج من الكلام والفلسفة - وإن كان يهدف إلى حماية العامة والجمهور من تأويلات كلامية لا تناسبهم. هو موجه إلى العلماء. ولا يخلو من التصريح بتأويلات وحل إشكالات، وإزالة تعارضات لا تليق بحال الجمهور ولعله قصد أن يتولى أهل العلم والبرهان من قرائه توجيه غيرهم من عوام المسلمين، وحمايتهم من آفات الكلام البدعى فى رأيه.[٤]

---

[١] - فصل المقال ٢٦.

[٢] - محمد عمارة : المادية والمثالية ١٨ - ١٩.

[٣] - مناهج الأدلة ٢٥٢.

[٤] - انظر محمد عمارة : المادية والمثالية ٢٠ - ٢١.

رابعًا- نماذج من التطبيقات :

حاول ابن رشد فى مناهج الأدلة إلى جانب نقده المتكلمين فى مناهجهم ومواقفهم، أن يقدم ما يرتضيه طريقًا إلى معرفة الأحكام الشرعية الاعتقادية على نحو يرضى الشرع والعلم والفلسفة، وربما كان من المناسب أن نقدم بعض النماذج التطبيقية لتلك المحاولة، وأولها:

أ- البرهنة على وجود الله:

يرى ابن رشد - بعد نقده لأدلة المتكلمين المعروفة كدليل الإمكان ودليل الجوهر الفرد - أن الأدلة، التى وردت فى القرآن الكريم والتى تتفق مع النظر العقلى السليم والتى ترضى أيضًا كافة العقول على اختلاف درجاتها. تتمثل فيما يمكن تسميته بدليل العناية أو الغائية ودليل الاختراع أو السببية.

أما الأول: فيقوم على الفكرة الواضحة التالية: أن الكون بكل ما يحويه من ظواهر يرشد إلى أنه صيغ بطريقة خاصة تلائم حياة الإنسان وتعين على ازدهارها، ومثل هذه الملاءمة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة، بل الأقرب إلى التفكير السليم - وإلى العلم أيضًا - أن يتمثل ذلك كله سلفًا فى تدبير سابق وعلم وحكمة كاملين. أى أنها تدل على خالق عليم حكيم ذى عناية بخلقه. والحق أن هذه العناية بالخلق والإنسان خاصة لا تتبدى فقط فى دورة الليل والنهار والشمس والقمر والنظام الكلى للطبيعة، بل فى تركيب جسم الإنسان نفسه وملكاته المختلفة التى تناسب هذه البيئة الطبيعية من ناحية وما كلف به الإنسان من إقامة الحق والعدل وعمارة الأرض وبناء الحضارة من ناحية أخرى.

أليس هذا هو ما يهدى إليه النظر الفطرى السليم مؤيدًا بأكثر اتجاهات العلم التجريبى؟ وهو نفسه ما يهدى إليه الكتاب الكريم فى مثل قوله تعالى : {ألم نجعل الأرض مهادًا، والجبال أوتادًا. وخلقناكم أزواجًا .. وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجًا

لنخرج به حبًا ونباتًا وجنات ألفافًا} - النبأ ٦-١٦، وقوله : {سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد} - فصلت ٥٢، وهل يطمع الإنسان الباحث عن اليقين فى أكثر من شىء يلتقى على تقريره كل من الفلسفة والعلم والدين؟

وأما الدليل الثانى : الذى تتوفر فيه نفس الخصائص السابقة - أعنى دليل الاختراع - فيؤكده أن الاختراع ظاهر من مجرد وجود الحيوان والنبات، أى أن ظاهرة الحياة نفسها التى تطرأ على الكائنات غير الحية كافية فى إثبات فكرة الاختراع ، أما الأجرام الفلكية الكبرى فهى بدورها مخترعة؛ لأنها مسخرة خاضعة في سلوكها لقوانين لا تحيد عنها. وكل مسخر فهو مخلوق مربوب لرب خالق سخره. وإذا تبين حدوث الأشياء جميعًا من كائنات حية وغير حية ثبت وجود الخالق - سبحانه - طبقًا للتفكير الفطرى البسيط، والتفكير العلمى أيضًا، القائمين على احترام مبدأ السببية العام.[١]

وهو نفسه الدليل الذى يمكن استنباطه - فيما يرى ابن رشد - دون تعسف من نحو قوله تعالى : (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له) - الحج ٧٣، وقوله سبحانه : (فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق) الطارق ٥،٦.

ويؤكد ابن رشد فى مناهج الأدلة أن هذين الدليلين - العناية والاختراع - "هما دليلا الشرع. وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع - سبحانه - فى الكتاب العزيز هى منحصرة فى هذين الجنسين من الأدلة، فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى. وذلك أن الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع: إما آيات

---

[١] - انظر ابن رشد: مناهج الأدلة ١٥٠ - ١٥١، محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ٨٠ - ٨٦.

تتضمن التنبيه على دلالة العناية. وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع. وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعًا"[1]

ب- قدم العالم :

وهذا نموذج آخر يدعونا إلى إيراده ما قرره بعض الباحثين الغربيين من أن "في مذهب ابن رشد ثلاثة آراء من آراء الزنادقة تجعله مخالفًا لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى: أولها قوله بقدم العالم المادى والعقول المحركة له. وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول على وجه ضرورى لا يترك مجالاً للعناية الإلهية أو للخوارق أو نحوها، وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات وهو قول يجعل خلودها مستحيلاً"[2]، بل إن بعض الباحثين العرب ما زال يردد مثل هذه التهم التى وجهت إلى ابن رشد في الغرب، من أنه "رفض نظرية الخلق الدينية، وأيد نظرية التطور فسبق داروين بأشواط، ورد أصل الكائنات إلى أزلية المادة. وأن لا ثواب ولا عقاب إلا فى هذا العالم، وأن الذى دعا رجال الدين إلى القول بالبعث هو اعتقادهم بتأثيره فى الناس وحثهم على الخير، بحثًا عن المنفعة الذاتية.[3] وفىمطلع القرن العشرين قال باحث آخر: "إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم"[4].

وبالرغم من أن هذه الأقوال قد تجاوزها البحث العلمى، وأنها إنما تعبر عن الصورة التى كانت سائدة لابن رشد بين الأوروبيين فى العصور الوسطى. وفترات

---

[1] - مناهج الأدلة ١٥٣.

[2] - ديبور : تاريخ الفلسفة ٢٦٣ - ٢٦٤.

[3] - انظر جورج نخل وزميله، موسوعة أعلام الفلاسفة، ط بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ٢٧/١.

[4] - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية، ١٩٠٣، ص ٣٣، وانظر أيضًا محمد عمارة: ابن رشد بين الغرب والإسلام، مقال بمجلة "المسلم المعاصر"، العدد ٨٦، ص ٢٠ وما بعدها.

أخرى من العصر الحديث، أكثر من أى شىء آخر[1]. فإنها قد تجد من يرددها بيننا. أفلم يكف الرجل ما ألصقناه به من تهم فى حياته، حتى نضيف إليها تهمًا أخرى بعد مماته؟!

من الممكن على كل حال أن نكتفى بالدليلين السابقين فى الغائية والاختراع لبيان موقف الرجل من الإيمان بالله عز وجل، ردًا على ديبور ومن يخرج ابن رشد من الملل الثلاث جميعًا، ولكنا نضيف بعض البيان:

أ- أما قدم العالم والعقول : فابن رشد ليس من القائلين بنظرية الفيض ولا بالعقول العشرة، ولا بالهيولى الأولى وكلها تستلزم القدم. وهو يرى فكرة الفيض ضعيفة أقرب إلى الخرافة منها إلى الحقيقة[2]. والعالم عنده - كما يصرح فى "فصل المقال" وغيره - مخلوق من نوع خاص، فهو موجود لم يكن من شىء، ولا تقدمه زمان، لكنه موجود عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. وهو فى الحقيقة ليس محدثًا حقيقيًا، ولا قديمًا حقيقيًا، فإن المحدث الحقيقى (أى المسبوق بزمان ومادة) فاسد ضرورة. والقديم الحقيقى ليس له علة.[3]

أما مسألة العلية وطبيعة الارتباط بين الأسباب والمسببات: فللمفكرين المسلمين فيها مذاهب. منها العادة التى قال بها الأشاعرة ومن وافقهم، وتعنى أن الترابط بين الأسباب الظاهرية ومسبباتها مطرد دائمًا، فيما يتعلق بتجاربنا ونظرتنا إلى الظواهر الكونية، ولكنه ليس ضروريًا فى ذاته من وجهة النظر العقلية، إذ المؤثر الحقيقى هو

---

[1] - انظر محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ١٢٠ وما بعدها، وانظر الكتاب الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بمصر عن (ابن رشد مفكرًا عربيًا...) ١٩٩٣، ص ٤١ وما بعدها، وأعمال ندوة (ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى) عن جامعة محمد الخامس بالرباط، ١٩٨١، ص ٧ وما بعدها.

[2] - انظر محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، ط أولى، القاهرة ١١٠، ١٦٨ - ١٧٠.

[3] - فصل المقال ٢٣، ومناهج الأدلة ١٣٨ - ١٤١.

الله سبحانه. ومنها التوليد الذى قال به المعتزلة أو بعض منهم. ومنها الإيجاب – أو الضرورة كما عبر ديبور – وهو قول الفلاسفة ومن وافقهم[1].

وابن رشد وإن عارض فكرة العادة الأشعرية فى التهافت وغيره[2]، لا يقول بنفى العناية ولا باستحالة المعجزة أو التدخل الإلهى فى نظام العالم. بل إنه يصرح بأنه لا تعارض بين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا فاعل إلا الله وبين وجود الأسباب المؤثرة فى العالم، إذ هو – سبحانه – مخترع الأسباب. وكونها أسبابًا مؤثرة إنما هو بخلقه وحفظه – عز وجل.[3]

ولا يرى ابن رشد أى تعارض بين قانون السببية هذا وبين المعجزات؛ يقول ابن رشد: "فأما الكلام فى المعجزات .. فقدماء الفلاسفة يرون أنها من مبادىء الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم .. والذى يتوله القدماء فى أمر الوحى والرؤيا إنما هو عن الله – تعالى – بتوسط موجود روحانى ليس بجسم، وهو واهب الفعل الإنسانى عندهم، وهو الذى يسميه الحذاق منهم العقل الفعال، ويسمى فى الشريعة ملكًا...".

وهو فى الحقيقة لا ينفرد بهذا الرأى، بل يشاركه إياه العديد من كبار مفكرى الإسلام كابن حزم وابن تيمية[4]، بل إن بعض الباحثين يرى أن ابن تيمية قد تأثر فى هذا بابن رشد.[5]

وأما مسألة فناء النفوس الجزئية وهى تهمة سبق أن وجهها رينان وغيره إلى ابن رشد: فابن رشد يثبت فى نصوص صريحة البعث والمعاد للنفوس الجزئية، وأن

---

[1] – انظر حسن الشافعى: لمحات ٢٦٥ – ٢٧٠.

[2] – انظر عاطف العراقى: المنهج النقدى ١٧٢ – ١٨٣.

[3] – تهافت التهافت، القاهرة ١٣٢١٢ هـ، ص ١٢١، ١٢٢. وانظر مناهج الأدلة ٢٣١ – ٢٣٢.

[4] – انظر ابن حزم: الفصل، المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٧هـ، ٢١٨/١ – ٢١٩، وابن تيمية: منهاج السنة، المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢١هـ ٤٦/٢.

[5] – محمد خليل الهراس: ابن تيمية السلفى، ط أولى مكتبة طنطا، ص ١٨٠ – ١٨٢.

العقل يفيد إمكان ذلك، والأنبياء فى مللهم أخبرونا بحصوله فعلاً فى الآخرة، ومنها "ملتنا ملة الإسلام"[1] وهذه آخر كلماته فى "مناهج الأدلة" رحمه الله.

خامسًا- لمحة عن جهوده الفلسفية :

عرضنا فيما سبق للدور التجديدى لابن رشد فى مجال العلوم الإسلامية، وبخاصة فى الفقه وعلم الكلام وسنقدم هنا لمحة سريعة عن جهوده الفلسفية، من زوايا ثلاث :

١- تحرير فلسفة أرسطو:

أكب ابن رشد على دراسة الفلسفة، وأنجز المشروع الفكرة الذى اقترحه عليه الأمير الموحدى أبو يعقوب، والذى تطلع إليه من قبل - كما مر بنا - الشيخ الرئيس ابن سينا وحالت مشاغله دونه، وهو شرح كتب أرسطو، التى عادت إلى أوربا بعد هذه الخدمة الرشدية فى مطالع عصر النهضة محررة متسقة واضحة فتعرف القوم على أفكار فيلسوفهم فى صياغة عربية، أو كما قال قائلهم "فى عباءة عربية". وقد "كتب فيلسوفنا الكبير على آثار أرسطو "شروحًا" و "جوامع"، و"تلخيصات"، ففى الموضوع الواحد، وعلى نفس الكتاب أو المقالة لأرسطو نجد أحيانًا ثلاثة آثار لأبى الوليد.."[2]، وهذه المستويات الثلاث: الشروح المستفيضة، والتعليقات المقتصدة على النصوص الأرسطية، والتلخيصات الموجزة لها تدل على مدى الجدية والإصرار والمثابرة التى اتصف به فيلسوف قرطبة فى محاولته إنجاز المهمة الفكرية التى اقترحها عليه هذا الأمير، فكانت ثمرتها هذه الأعمال التى احتلت مكانتها المرموقة فى تاريخ الفكر الإنسانى، وأطلق على ابن رشد من أجلها لقب "الشارح الأعظم"

---

[1] - انظر منهاج الأدلة ٢٤١ - ٢٤٨، وقارن محمود قاسم : النفس والعقل، ط القاهرة سنة ١٩٦٤م، ص ٧٣.

[2] - محمد عمارة: المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف بالقاهرة.

لأرسطو.[١] ولا عجب فقد عرف عن الرجل عكوفه على الاطلاع والتأليف حتى قيل إنه لم يترك ذلك إلا ليلتين في عمره، ليلة بنى بأهله وليلة مات أبوه. لقد "أعاد ابن رشد تحديد معالم فلسفة أرسطو وقدم في شروحه دراسة نقدية لما ارتكبه قبله الشراح من أخطاء"[٢]

لقد كان الرجل معجبًا بأرسطو وفكره العقلاني الموضوعي الخالي من الخيال والغموض الذي اتسمت به كتابات فلاسفة آخرين، ولعله - من أجل هذا السبب - أسرف في هذا الإعجاب ، حتى لقد أخذ عليه الكثيرون من القدامى والمحدثين ذلك، يقول أحد الباحثين: "كان ابن رشد معجبًا بأرسطو، يرى أنه قد وضع علم المنطق، وعلم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة. ثم ظن فيه الكمال في العقل والعصمة في الرأي، وقد تنبه كثيرون إلى هذا الغلو من ابن رشد في شأن أرسطو.."[٣]؛ ثم يذكر أن من هؤلاء الناقدين ابن خلدون.[٤] ولكن ابن رشد وإن أمسك أحيانًا عن التعليق على بعض آراء أرسطو - على ما جرت عليه عادة الشراح - يبدى آراءه الشخصية أحيانًا أخرى وقد يضعها على لسان أرسطو، مع أنه كما يقول أستاذنا محمود قاسم - رحمه الله "يعمل لحسابه الخاص".[٥]

لقد كان الرجل يرى : "أن فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي

---

[١] - السابق، ص ١٥، ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، حسين مؤنس: تاريخ الفكر الأندلسي، مكتبة الثقافة الدينية بمصر، بدون تاريخ ٣٥٣ - ٣٥٥.

[٢] - عمارة : المادية والمثالية ١٦.

[٣] - عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ص ٦٥٣.

[٤] - السابق، وانظر مقدمة ابن خلدون ٢٣٤.

[٥] - قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٣.

مصنوعات؛ فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم.."[1]

وكان يرى أيضًا أن "النظر والاعتبار" للظواهر الكونية والوجودية بنور العقل جهد إنساني مشترك ينبغي ألا نتردد في الإفادة منه والإضافة إليه، محتفظين بالروح النقدية جهد الطاقة. عاملين على توظيف هذه المعارف العلمية المشتركة في حياتنا وثقافتنا، والتعرف على خالقنا - سبحانه : "إذا كان غيرنا قد فحص عن ذلك؛ فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله؛ بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أم غير مشارك في الملة؛ فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام".[2]

ولعلنا الآن نتذكر الكلمات المشابهةالتي قرأناها للكندي في هذا المعنى أيضًا، فكلاهما يؤكد الروح المتفتحة للفكر الإسلامي إزاء تراث الإنسانية العلمي والفلسفي ما دام الأخذ رشيدًا والتثاقف حميدًا، والمناخ الذي يتم فيه التبادل العلمي والفكري حرًا طليقًا من قيود الهيمنة والإملاء أو التبعية والإحساس بالدونية.

وإذا كان الرجل يدافع عن الفلسفة أو "الحكمة" كما أسماها، ويرى مطابقتها للشريعة، فقد كان على بينة من أن الشريعة - وإن وافقت العقل - إنما تقوم على الوحي، وتخاطب جمهور الناس، على حين تعتمد الفلسفة على العقل وتخاطب فئة خاصة من المشتغلين بها المدربين على طريقتها، أما وقد وقع الصراع والخلاف بينهما أو - في الحقيقة - بين المنتسبين إليهما: "فالصواب أن تعلم الفرقة من

---

[1] - فصل المقال، ص ٢.

[2] - السابق، ٤.

الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها غير مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها - من الذين ينتسبون للحكمة أنها غير مخالفة لها؛ ولهذا اضطررنا نحن أيضًا - فى هذا الكتاب - إلى أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها - إذا تُؤمِّلت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها. وكذلك الرأى الذى ظن فى الحكمة أنها مخالفة للشريعة يعرف أن السبب فى ذلك أنه لم يحط علمًا بالحكمة ولا بالشريعة.."[1].

قد عمل ابن رشد على أن يقدم عرضًا متسقًا مترابطًا لفلسفة أرسطو - وإن كان قد عنى بفلاسفة آخرين كأفلاطون، وبالتراث الإغريقى فى الطب والفلك وبعض الجوانب العلمية، فضلاً عن تمكنه من ثقافته الإسلامية وعلومها المتخصصة، ومن الأدب العربى وتراثه الفنى، فكان هذا التكوين الموسوعى المتكامل عونًا له على ذلك العرض الأصيل المتميز الذى قدمه لفلسفة أرسطو، ولغيرها من المسائل العلمية الفلسفية.

٢- نقد ابن رشد للمشائين قبله :

كان ابن رشد يتحرى - قدر طاقته - الموضوعية والإنصاف، فى النظر إلى الأمور العلمية وبخاصة فى مواطن الخلاف. ولعله قد اكتسب هذه الروح من مهنته القضائية، فضلاً عن تمرسه بقواعد المنطق ومنهجية البحث الفلسفى. والاستثناء الوحيد فى هذا الصدد هو إعجابه الشديد بأرسطو وفلسفته .

ومن ثم فإنه فى دفاعه عن الحكمة أو الفلسفة الحقيقية، وبيان أنها لا تخالف الشريعة ولا تناقضها إلا عند سوء الفهم لأى منهما، وفى ردوده على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالى وما تضمنه من هجوم على الفلسفة وبخاصة على فلسفة الفارابى وابن سينا، وهما أكبر ممثلى المشائية بين المسلمين لم يتردد فى نقدهما. ورفض

---

[1] - ابن رشد : مناهج الأدلة، ١٤١، وانظر فصل المقال ٣٦، وعمر فروخ: تاريخ الفكر العربى. ٦٥٢.

بعض الأفكار التى عنيا بها وأدخلاها فى بنية "الفلسفة المشائية". مع أنها فى نظره ضعيفة فى ذاتها وغريبة عن الفلسفة الحقيقية - الأرسطية فى نظره . وهذا ما قصدناه بتحريره للفلسفة المشائية إلى جانب دوره البارز فى شرح فلسفة أرسطو وصياغة أفكاره.

ولعل هذا يظهر بوضوح من قوله : "أما الأقاويل البرهانية ففى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الأشياء، وبخاصة فى كتب الحكيم الأول، لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره... فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية ، لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أى خارجة عن طبيعة المفحوص عنه".

وسنقتصر هنا على مثال واحد، هو نقده لنظرية "الفيض" حيث لم يتردد الرجل فى موافقة الإمام الغزالى فى نقده الشديد لهذه النظرية - وإن لم يوافقه فى تكفير أصحابها بل اكتفى بتخطئتهم وبيان زيف نظريتهم - برغم أنه كان غير راض عن منهج الغزالى فى تشدده من ناحية وفى رفضه لكل أفكار القوم مع اعتقاده صحة البعض منها، إذ كان ابن رشد يرى "أن العالم - بما هو عالم - إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول"[1]. وأحسب أنه كان يعنى الإمام الغزالى فى قوله : "ومن العدل أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه، أعنى أن يجهد نفسه فى طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه فى طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذى يقبله لنفسه"[2]، وإن كانت هذه قاعدة منهجية عامة فى النقد والحوار، يصعب على الكثيرين مراعاتها والالتزام بها.

أسس نقده للفيض :

يعتمد ابن رشد فى نقده لنظرية الفيض على أمور منها :

---

[1] - تهافت التهافت ٦٧، وانظر محمد عمارة : ابن رشد بين الغرب والإسلام مقال بمجلة المسلم المعاصر. القاهرة، العدد ٨٦، ص ١٤.

[2] - تهافت التهافت ٥٩-٦٠.

١- أنها دخيلة على الفلسفة. ولا تمثل الحكمة الحقيقية - وهى أفكار أرسطو - وقد علمنا أنها تنتمى إلى اللبس الناشئ عن نسبة أقوال أفلوطين إلى المعلم الأول. فهى دخيلة حقًا على "المشائية". بصرف النظر عن كونها دخيلة على الفلسفة الحقيقة كما يرى أبو الوليد.[1]

٢- أنها تتعارض مع مبدأ أساسى فى التفكير الدينى لابن رشد وهو الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة[2]، ومن أجله رفض القياس الكلامى الذى لم يبرأ ابن سينا والفارابى قبله منه. وهو قياس الغائب على الشاهد، إذ تصورا مراحل الخلق المتدرج على نحو ما هو فى عالم الواقع والشهادة.

٣- نقده لمبدأ، "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد". وهو أهم أسس نظرية الفيض. وهو فى نقده لهذا المبدأ متأثر بالأمرين السابقين تمامًا، "يقول ابن رشد: وأما الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبى نصر وابن سينا. فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد. وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد. وكان الأول عند الجميع واحدًا بسيطًا - عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمر ألا يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية.."[3]، والنص يدل على رفضه لأساس النظرية المشار إليه آنفًا. وللنتائج المترتبة عليه. من نحو نسبتهم الحركة اليومية للعقل الفعال أو العقل العاشر. كما يدل على أن أخذ الفارابى وابن سينا لهذا المبدأ الكلامى أدى إلى تعقيدات يعسر حلها فى نظريتهم الضعيفة هذه نظرية الفيض.

ويواصل ابن رشد نقده لهذا المبدأ فيقرر أنه "يناقض قولهم إن الذى صدر عن الواحد الأول شىء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد. إلا أن يقولوا:

---

[1] - انظر العراقى: المنهج النقدى ٢٠٥، وسالم مرشان: الجانب الإلهى.

[2] - انظر قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٤٥، وما بعدها.

[3] - سالم مرشان: الجانب الإلهى، ٢٦٠ - ٢٦١. وقارن تهافت التهافت.

إن الكثرة التى فى المعلول الأول كل واحد منها أول. بيد أن هذا لا بد أن يؤدى بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة. "بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا؟"[١] إن هذا الأساس أدى إلى تناقض داخلى فى بنية النظرية نفسها؛ حيث قالت بتعدد الاعتبارات فى الصادر الأول. وهو نوع كثرة لا ندرى من أين جاءت؟ وإذا لم تكن الاعتبارات فيه وفى سائر العقول كثرة حقيقية فما مسوغ صدور الكثرة الوجودية عنها وكل منها واحد حقيقى؟

إن ابن رشد على كل حال يرى أن البديل الحقيقى عن هذه النظرية هو القول بالخلق الباشر أو الصدور عن الله – تعالى – فى فعل إلهى واحد هو الذى أوجد الكائنات كلها وهو الذى يسرى فيها ويمسكها جميعًا أن تزول ويربط بين أجزائها "إن جميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة قد فاضت ووجدت عن المبدأ الأول، وإن العالم وجد كله بقوة واحدة جعلها الله سارية فيه، فصار بأسره شيئًا واحدًا، يؤم فعلاً واحدًا. ولولا ذلك لما كان نظام وترتيب.."[٢]

غير أن ابن رشد يقرر أن هذا القول هو الأليق بأصول الحكمة الحقيقية، وكأنه ينسب ذلك للمعلم الأول[٣]. وهذا نموذج لما ذكرناه آنفًا من أن ابن رشد يضع أفكاره الذاتية أحيانًا على لسان أرسطو. مع أن هذا القول حرى أن ينسب إلى ما استقر فى ضمير ابن رشد نفسه من نحو قول الله سبحانه : {إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليمًا غفورًا}.[٤]

---

[١] – العراقى : المنهج النقدى ٢٢٠.

[٢] – سالم مرشان : الجانب الإلهى ٢٦٢.

[٣] – السابق ٢٦٣.

[٤] – سورة فاطر : ٤١.

٣- ابن رشد وجمهورية أفلاطون:

لا يكاد يمارى أحد فى الدور المتميز الذى قام به ابن رشد فى استيعاب فلسفة أرسطو وشرحها، وإعادة عرضها باللسان العربى، وفى إطار عقلانى خالص برىء من الشوائب الأفلاطونية المحدثة التى أثرت فى كثيرين غيره. لكن صلة ابن رشد بأفلاطون وبفكره السياسى خاصة كانت مجهولة ، إلا من إشارات - لا شاهد عليها فيما بقى من أعماله - ذكرت أن له تلخيصا على "الجمهورية".

وظل موقف الدراسات الرشدية متوقفا عند هذا الحد حتى نصف القرن الأخير أو قبل ذلك بقليل، عندما عثر الباحثون على عمَله القيم "تلخيص جمهورية أفلاطون" الذى فقد أصله العربى للأسف الشديد، وبقيت منه ترجمة عبرية تمت له فى مفتتح القرن الرابع عشر الميلادى، ترجمت بدورها فى القرن التالى. ثم فى القرن السادس عشر، إلى اللاتينية مرتين.

وبالرغم من أن هذا النص منذ الثلاثينيات من القرن الحالى يحظى باهتمام العلماء فى الغرب، فكتبت عنه بحوث ومقالات ، فإنه يكاد يكون مجهولا لدى الأكثرين فى العالم العربى حتى من المشتغلين بابن رشد. وقد قام البروفسور روزنتال بترجمة النص العبرى إلى الإنجليزية ونشره فى منتصف الخمسينيات. ثم قام بعد ذلك البروفسور ليرنر بإصدار ترجمة إنجليزية أخرى، يرد فى مقدمتها ما يلى: "إنه عمل فلسفى جدير بالاهتمام فى حد ذاته نظرًا لقيمته الخاصة، ولما يقدمه لنا من معارف عن الفكر الإسلامى .. لقد لعب ابن رشد دورا حاسما فى نقل الفلسفة السياسية إلى العالمين اليهودى والمسيحى."[١] ويضيف "ليرنر" فى المدخل الذى كتبه: إن الحافز الذى يدفع مفكرا مسلما كابن رشد لأن يختار "جمهورية أفلاطون"

---

[١] - ليرنر : تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون (بالإنجليزية)، لندن، ١٩٧٤م، ص ٤.

موضوعًا للشرح والتخليص ليس أمرا بينا بنفسه، بل هو فى حاجة إلى البيان؛ إذ ماذا عساها أن تجدى فلسفة وثنية باطنية لقوم يؤمنون "بشريعة" يعتقدون أنها تسمو على المقارنة، وتستند إلى وحى إلهى مباشر؟ أيمكن لمثل هذا الشرع أو القانون الذى يقدم نفسه لكافة البشر، من الأسود والأحمر، على أنه كامل تماما، واف بحاجاتهم جميعا، أن يكون بحاجة إلى تكملة أو تصحيح؟ وقد نوغل فى التساؤل: ما صلة "الفقيه، الإمام، القاضى"... بتلك الأمور التى اتخذها أفلاطون محورا لاهتمامه فى "الجمهورية"؟

ما وضع الفلسفة غير الإسلاميّة فى المجتمع الإسلامى؟ يمكننا أن نجيب قائلين – مع قليل من المبالغة: إن الكلمات الأولى والأخيرة فى العمل الذى بين أيدينا تدل على جدوى "العلم السياسى" وملاءمته بل وضرورته للمجتمع الإسلامى. ويقرر ابن رشد، المرة تلو المرة، أن هذا "العلم العملى" لا يصبح غير ذى موضوع بقيام الشريعة، بل لعل الحاجة إليه فى "هذه المدن"[١] لا تقل عنها فى غيرها، وإبراز مدى الحاجة الماسة إليه هو – بوجه ما – أحد الدروس الكبرى التى توخاها من هذا العمل.

وإذا قبلنا فكرة أن لدى أفلاطون ما يعلمه لاتباع القانون الدينى بشأن طرق الحفاظ أو الإبقاء على صحة المجتمعات السياسية، فإنه لمن الصعب القول بأن أفلاطون الذى يطالعنا من خلال هذه الصفحات هو بالضبط أفلاطون الذى نعرفه. والمقارنة التفصيلية الدقيقة بين محتويات هذا العمل ونص "الجمهورية" هى وحدها الكفيلة بأن تكشف عن وجود الفرق العديدة بينها.

وأقل هذه الفروق إثارة للعجب هو "أسلمة الجمهورية"؛ فالآلهة والأمثلة الإغريقية قد استبدل بها أمثلة أكثر وضوحا لقراء ابن رشد. لكن الأعجب من ذلك:

---

[١] - يبدو من السياق أن الإشارة هى إلى المدن أو الدول الإسلامية فى زمن ابن رشد.

هو تلك الاختلافات الجوهرية الإيضاحية عندما يكون النص الأفلاطوني موجزا جدا، والحذف والتغيير في التفاصيل، والتأويلات المستمدة من أرسطو، أو من الفارابي، أو من غيرهما..."[١]

وإذا حكمنا الترجمات العربية التي بقيت لنا لنصوص إغريقية فسنجد أن المترجمين قد قاموا بعملهم في ذكاء ومهارة. والقراء المهرة لهذة الترجمة أو للترجمة العبرية سوف لا يجدون صعوبة في التعرف على أجزاء عديدة تكشف عن دقة بالغة، حتى فيما يتعلق بالفروق الموجودة في النص الأفلاطوني.

وباختصار فإنه لا سبيل لنا أن نعرف – علو وجه اليقين – ما إذا كان أي من نصوص ابن رشد يبدو معوقا أو حائلاً دون فهم أفلاطون، أو ببساطة هو خاطئ لأنه مخالف للفهم المعاصر للنص الأفلاطوني وأنه إنما صار كذلك بسبب الإهما ل أو القصد المدبر، فأفكار ابن رشد ربما كانت مخالفة لأفكارنا.

وفي بحث بالإنجليزية صدر بالقاهرة حول كتاب ابن رشد يقول الأستاذ تشارلز بتروث: ٢ "إن من أهم المؤلفات التي تناولت "فكرة العدل" كتاب "الجمهورية لأفلاطون" وليس من قبيل المبالغة أن نقول " إن كل المؤلفات التي ظهرت في الغرب. وتناولت مفهوم "العدل" كانت تعقب على ماورد في كتاب أفلاطون، ويجب ألا ننسى أن ماجاء بكتابي أرسطو، الأخلاق والسياسة قد ناقشا فكرة "العدل" كما أوردها أفلاطون وإن كانا جديرين بالدراسة في حد ذاتهما.

وتنساءل عما إذا كان هذا المفهوم لفكرة العدل ذا أهمية للذين يدرسون النظم السياسية غير الغربية، وهنا يكون الرد بالإيجاب. خاصة عندما نتحدث عن الشرق

---

[١] - السابق ٦-١٠.

1- See "Cairo papers". Vol. 9, monograph 1, spring 1986 "Philosophy, Ethics and Virtus Rale" [illegible] Ch. E. Butterworth مقالة الأستاذ - A study of Averroes' Commentary on Plato's Republic".

الإسلامى، فكل هؤلاء الذين ساهموا فى إثراء الفلسفة الإسلامية - خاصة الجانب السياسى منها - دارت أفكارهم حول مؤلفات أفلاطون وأرسطو، وحاولوا إيجاد إجابة عديدة للأسئلة التى طرحها العالمان الإغريقيان ، ولعل من أهم هولاء الفلاسفة الفارابى وابن رشد وابن سينا.

وبرغم أن هؤلاء الثلاثة قد تعرضوا لفكر أفلاطون وأرسطو، إلا أن أشهرهم فى هذا الصدد هو ابن رشد، فهذا الفيلسوف مع أنه هو الذى كتب تعقيبين أو ثلاثة على كل رسالة من رسائل أرسطو حتى لقب فى الغرب "بشارح أرسطو" ، فهو فى نفس الوقت أيضا الوحيد الذى كتب تعقيبا مطولا على "الجمهورية" لأفلاطون، فى حين اكتفى الفارابى بتعقيب مختصر على "القوانين " لنفس المؤلف.

ومن ثم يقوم هذا البحث على شرح وتحليل لتعقيب ابن رشد على "الجمهورية" وكيف أنه يعكس الآراء السياسة له وتعريفه لنظام الحكم الفاضل. وهنا يحدد الباحث سؤالين هامين يحاول الإجابة عليهما فى الجزء الأكبر من بحثه:

أولهما : يتعلق بتعمد ابن رشد الخلط بين أفلاطون وأرسطو فى بعض الأفكار وكأنهما بديلان.

وثانيهما : يتناول الطريقة المبتكرة التى يشرح بها ابن رشد تسلسل الفضائل وكيف تؤثر هذا التسلسل - من وجهة نظره - على العلاقة بين النظرية والتطبيق.

وعن طريق هذين الموضوعين يطرح ابن رشد تفسيرا جديدا يعكس بعض المفاهيم الإسلامية لكتاب "الجمهورية" وللأفكار السياسية التى يدور حولها ، وهو ما يفيد دارس القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة.

د- أثره:

أثر فكر ابـن رشـد فـى المجـالين العربـى والغربـى، وإن كـان تأثـيره فـى الغربيين أوسع مدى وأعجب مصيرا، فقد نقل فكر الفيلسوف القرطبى بعد نقل ابـن سينا والغزالى إلى الفكر الأوروبى الوسيط، وكانت الأفكار هناك قـد أخـذت تنحـرف شيئا ما عن التراث الدرسى المصبوغ بالصبغة المسيحية، فنشأت هنـاك مدرسـتان : إحداهما تدعى الولاء الكامل لابن رشد، حتى لتنتسب صراحة إليه وهم "الرشـديون اللاتين". أو "الرشيديون الأحرار"، وقد أسقطوا اتجاههم الإلحادى المادى الثائر على التقاليد الاسكولائية على ابن رشد، وأولوه علـى نحـو غريـب لا يتفـق مـع نصـوص الرجل وما صرح به فى أعماله المختلفة ، وخاصة تلك التى كتبها لحسابه الخـاص ودون اتكاء على المعلم الأول ؛ مثل فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت. والضميمة فى العلم الإلهى . وقد مرت بنا فيما سبق أمثلة لهـذه الاتـهامات الظالمـة التى منى بها الرجل - وهو فى جوار ربه - كأن لم يكفه ما أصابه مـن ظلـم قومـه وهو على قيد الحياة.

أما المدرسة الأخرى فمن رجل الكنيسة - وعلى رأسهم توماس الأكوينـى - الذين استخدموا أفكار ابن رشد الدينية فى الرد على الملحدين ومزجوها أحيانا، دون وعى، بأفكار ابن سينا وغيره برغم الاختلاف الجوهرى بين أفكـاره وأفكـارهم، بـل إنهم أحيانا عدوه منحرفًا عن عقيدته الإسلامية وهاجموه علـى أسـاس مـن الصـورة التى رسمـها الفريـق الأول التحلـل مـن قيـود الكنيسـة ومـن الديـن جملـة وأغلـب الأحيان"[1]

لقد كشف عن هذه القصة العجيبة بجانبيها أستاذنا المرحوم محمـود قاسـم فى أعماله المتعددة حول ابن رشد. وخاصة رسالته عنه فى السوربون بعنوان "نظرية

---

[1] - انظر محمود قاسم : ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه. ه وما بعدها.

المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الأكويني". كما كتبت في الموضوع دراسات عديدة في المشرق والمغرب من أهمها بحث الدكتورة زينب محمود الخضيري عن تأثير ابن رشد في فكر العصور الوسطى، وعقدت ندوات عنه في المشرق والمغرب أيضا صدرت عنها دراسات هامة؛ منها ما عقد في رحاب جامعة محمد الخامس بالرباط خلال الثمانينيات . ومنها ما عقد بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة خلال العقد الأخير. وللدكتور عاطف العراقي عناية كبيرة بابن رشد وفهم خاص لأفكاره ، يقابله العرض الذى يقدمه الدكتور محمد عمارة لهذه الأفكار الرشدية. وقد شغل ابن رشد رجال النهضة الفكرية المعاصرة في مطلع القرن الحالى عندما تبنى فرح أنطون موقف "الرشديين الأحرار" ونظرا إلى الرجل بمنظارهم فتصدى له الشيخ محمد عبده في المطارحات الفكرية الشهيرة بينهما.

على أنه من الممكن التماس أثر المفكر القرطبي لدى معاصريه ولاحقيه من الأندلسيين، ومنهم مواطنه الشاطبي الأصولي، وابن خلدون حتى الشيخ عبد الله ابن كانون في العصر الحاضر، وغيرهم وقد مرت في الصفحات السابقة نماذج من التأويلات المختلفة لابن رشد والردود عليها من جانب كثير ممن أوردنا أسماءهم في هذه الفقرة - بحمد الله.

إن المثقف المعاصر يفيد كثيرا من ابن رشد في علانيته الصارمة، وسماحته الفكرية وسعة أفقه، وروحه الدينية الناصعة، وإخلاصه للمشروع الفكرى الذى أنجزه قبل رحيله - رحمه الله.

الفصل الخامس

الفلسفة الاسلامية الحديثة

الفصل الخامس

الفلسفة الإسلامية الحديثة

تمهيد:

جرت عادة أكثر الكاتبين فى تاريخ الفلسفة الإسلامية على الوقوف بـها عند نهاية القرن السادس الهجرى - كما سبق ذكره - وقد يصور بعضـهم ذلك تصويرًا "دراميًا" فيقول: "حين كانت جنازة أبى الوليد ابن رشد تعبر مضيق جبل طارق لتودع فى مسقط رأسه، كانت الفلسفة الإسلامية تطوى صفحة الختام من سفرها الحافل"[١]، وقد يميل البعض إلى تحديد هذه النهاية بأخريات القرن السابع الذى سقطت فيه بغداد عاصمة الحضارة الإسلامية، والذى "كان نذير تدهور وانحطاط للدراسات الفلسفية فى العالم الإسلامى"[٢]

وإذا كان القرن السابع الهجرى بداية مرحلة من الفتور والضعف فى الحياة الإسلامية بالنسبة لمراحل الازدهار والحيوية السابقة، فإن ذلك لا يعنى أن الحياة الإسلامية قد توقفت، أو أن الفكر والثقافة لم يواصلا مسيرتهما الحافلة كما يتصور البعض. على أن مقتضى الحيطة العلمية - فى أقل تقدير - هو ألا تطلق مثل هذه الأحكام التعميمية حتى ندرس هذه الفترة بكل جوانبها السياسية والفكرية. ونسلط الضوء على حلقاتها المتتابعة التى ما يزال بعضها مجهولاً لنا أو غير معلوم على وجه الدقة. فهذا أمر واجب فى ذاته، وهو واجب كذلك لأهميته الخاصة فى المساعدة على فهم فكرنا المعاصر، الذى يحمل فى أعطافه - بطبيعة الحال - الكثير من آثار هذه المرحلة.

---

[١] - العلوى: نظرية الحركة ٢٣ وانظر العراقى: الفلسفة الإسلامية، ص ٣.

[٢] - مدكور، دروس، ٨٠.

وحتى تتحقق مثل هذه الدراسة التفصيلية فإننا نقرر - فى اطمئنان نسبى - أن الشواهد المتاحة تدل على أن الفكر الإسلامى لم يتوقف، وأنه استمر خلال هذه القرون الأخيرة، وأنه واصل التأمل فى قضاياه الراهنة وتراثه العريق، بروح لا ينقصها التحرر والنزوع إلى التجديد فى بعض الأحيان، وأنه حاول أن يرتاد مناطق جديدة أيضًا، وأنه اهتم كذلك باستيعاب الظروف المتطورة وخاصة بعد احتكاكه مع الحضارة الغربية الحديثة، وسنقدم فى إيجاز، تفرضه اعتبارات عملية، ثلاثة نماذج لفكرى هذه المرحلة. يمثل أحدها ختام القرون الوسطى أو مطالع العصر الحديث وهو المفكر المغربى المصرى الذى ملأت شهرته آفاق العالم - عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م). ويمثل ثانيها أواسط هذه المرحلة الأخيرة فى مطلع الألفية الهجرية الثانية وهو المفكر الإيرانى الكبير صدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) الذى واصل تقاليد المدرسة المشائية بمشرب عرفانى، وآخرها مفكر معاصر واجه معضلة الفكر الإسلامى الحديث وهى العلاقة بين الشرق والغرب والتراث والحداثة والأصالة والمعاصرة بفكره عن التجديد وإعادة بناء الفكر الإسلامى، وهو الفيلسوف محمد إقبال (هـ/ ١٩٣٨م) أحد مؤسسى دولة باكستان الإسلامية وشاعر الإسلام فى العصر الحديث.

ونأمل أن تتاح الفرصة لتتبع تفصيلى لرجال هذه المرحلة الحديثة ونتاجها الفكرى حتى يمكن إصدار الأحكام فى قيمتها ومدى تأثيرها فى مسيرة الفكر الإسلامى بوجه عام.

١- ابن خلدون

أ- حياته :

هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولد بتونس عام ٧٣٢هـ/١٣٣٢م وحصل علومه الشرعية فيها، ثم درس الفلسفة حسب التقاليد المشائية على درسها فى المشرق، وبعد أن درس كل العلوم الشرعية المتداولة لعهده بما فيها علم الكلام، اشتغل بخدمة ا لدولة حينًا، وركب الأسفار حينًا آخر، وكان فى هذا كله رجلاً قوى الملاحظة، وتقلد الحجابة لكثير من الأمراء فى المغرب والأندلس، وسفر لدى حكومات كثيرة فى أسبانيا وإفريقية منها البلاط المسيحى فى أشبيلية. وحضر أيضًا فى بلاط تيمورلنك بدمشق. وحين استقر ابن خلدون فى القاهرة – حيث تولى القضاء مرارًا ودرّس فى الأزهر بضع سنين- كان قد حصل تجارب منوعة وعميقة فى المجالين النظرى والعملى معًا[١] من خلال تلك الحياة الصاخبة، مما يعطى لشخصيته أبعادًا خاصة متميزة تنعكس على فكره وإنتاجه، وخاصة فى فهمه للفلسفة ولفلسفة التاريخ بصفة خاصة وفى وضعه الأساس الأول لعلم الاجتماع الحديث. ومات – رحمه الله – بالقاهرة عام ٨٠٨هـ/١٤٠٦م.

ب- مؤلفاته :

١- وأكبر مؤلفات ابن خلدون هو كتابه التاريخى (العبر وديوان المبتدأ والخبر. فى أيام العرب والعجم والبربر) وهو سرد تاريخى لجوانب من التاريخ الإسلامى وبخاصة فى الشمال الأفريقى، على النمط التقليدى، لا يعكس المميزات الفكرية التى عرف بها ابن خلدون والتى تبدو واضحة من كتابه التالى.

٢- "المقدمة": وهو مجرد مقدمة للكتاب السابق، ولكنه يمثل تصوره لعلم التاريخ. ونظريته فى التمدن الإنسانى، وتحليلاته لذلك التمدن ومراحله وظواهره

---

[١] - انظر ديبور ، تاريخ الفلسفة ٤٠٢، وما بعدها.

وقوانينه، مطبقًا ذلك كله على الحضارة الإسلامية وتجلياته الفكرية : شرعية، ولغوية، وعلمية، وفلسفية. ومن ثم اشتهرت المقدمة كأنها كتاب مستقل عن أصله، واشتهر به مؤلفه على مستوى العالم باعتباره قمة من قمم الفكر الإسلامي.

٣- "لباب المحصل": وهو أول مؤلفاته، لخص فيه كتاب الفخر الرازى (٦٠٦ هـ) (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) وشرح نصر الدين الطوسى (٦٧٤هـ) عليه أو نقده له، وللكتاب مغزى من حيث دلالته على اهتمامه بعلم الكلام من جهة - وهو ما تؤكده المقدمة أيضًا - وعلى اتجاهه الأشعرى الذى غلب على علماء المغرب بوجه عام وقبل ابن خلدون بعدة قرون. والكتاب بجانب كونه تلخيصًا للمصدرين المذكورين أساسًا، مع تعليقات وانتقادات لبعض الأفكار الرازية لشاب لم يكن عند تأليفه قد تجاوز العشرين من عمره. غير أن الكتاب لمغزاه الخاص لفت أنظار العديد من الباحثين[١].

جـ- فلسفته :

١- الفلسفة وفلسفة التاريخ :

يقول ديبور : "لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة كما وصلت إلى علمه، وكان رأيه فى العالم لا ينصب فى قوالبها الثابتة المقررة"، ويبين ذلك بقوله : "يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء، أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر بما لا نهاية له مما نستطيع أن نعمل (ويخلق ما لا تعلمون). وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق فى الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة، أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة بمجرد استعمال

---

[١] - انظر من أحمد أبو زيد: الفكر الكلامى عند ابن خلدون، الطبعة الأولى. بيروت. عام ١٩٩٧٨م، ص ١١-١٢.

قوانين المنطق فإنه وهم كاذب؛ ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية، ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التى انتهت إليه، ويعنى بتمحيصها".[١]

ولذا فقد انبرى فيلسوفنا – والكلام ما زال لديبور – "يزعم أنه يؤسس فرعًا فلسفيًا جديدًا لم يخطر قط على قلب أرسطو. والفلسفة – كما يقول الفلاسفة – هى علم الموجود من حيث صدوره عن علله، وهم يقولون فى هذا الصدد أقوالاً لا يمكن البرهان عليها، ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون

وفى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ويمكن كشف عللها، وبقدر ما نصيب من نجاح وقائع يمكن البحث عن برهانها ويمكن كشف عللها، وبقدر ما نصيب من نجاح فى هذه المهمة الأخيرة فى البحث التاريخى – أعنى بمقدار ما نستطيع من رد الوقائع التاريخية إلى أسبابها ومن كشف قوانينها – يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علمًا حقيقيًا وجزءًا من الفلسفة"[٢]

وإذا كان ديبور – كمؤرخ للفلسفة – يرى فى هذا الجهد الفكرى لابن خلدون فى "مقدمته" محاولة لوضع علم التاريخ على أسس منهجية تدرس حياة الجماعات البشرية فى الماضى. وما يعرض لها من ظواهر مادية وثقافية بقصد الكشف عن القوانين التى تحكم هذه الظواهر، وأنه طبق هذا المنهج بالفعل وانتهى إلى نظريات عديدة فى مراحل نمو الدول وانهيارها، وفى العصبية أو التضامن السياسى بين أفراد الجماعة، وفى الثقافة وأطوارها، وفى طبيعة العوامل المؤثرة فى الأحداث التاريخية بوجه عام[٣] مما يدخل بحق فى صميم فلسفة التاريخ – أقول: إذا كان هذا ما

---

[١] – السابق، وانظر الخضر: حياة ابن خلدون، ٥ وما بعدها.

[٢] – ديبور: تاريخ الفلسفة، ٤٠٢ – ٤٠٣، وقارن ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٧٨، وما بعدها.

[٣] – ديبور، ٤٠٤ – ٤٠٥.

يراه "ديبور" فإن الكثير من رجال "علم الاجتماع" في مصر[١] يرونه أول محاولة لتأسيس "علم اجتماع" بالمعنى الحديث.

٢- ابن خلدون وعلم الاجتماع :

استعرض ابن خلدون جهود المؤرخين قبله كما أشار في "المقدمة". وانتهى إلى وجوب كتابة التاريخ بمنهج جديد يقوم على الشرح والتحليل وتعليل الحوادث لا مجرد السرد كما يفعل البعض: "إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"[٢] وقد أدى به ذلك إلى تقرير ضرورة قيام علم جديد هو "علم العمران" الذى هو قريب مما نسميه حديثًا بعلم الاجتماع، وإلى تحديد طبيعة المنهج الذى يستخدم فيه بأنه منهج يقوم على الاستقراء لا على تحليل المعانى[٣]. وهذا كله إنما يقوم على أصل كبير عنده وهو أن الظواهر الاجتماعية - شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية - لا تحدث بالمصادفة وإنما تخضع في حركتها لقانون يمكن بالبحث العلمى اكتشافه؛ فإن كل حادث من الحوادث ذاتًا كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله[٤]

وإذ يصل ابن خلدون في تحليله إلى هذا الحد فإنه يصرح بوجوب قيام هذا العلم، ويكاد يعطيه اسمه الذى عرف به، وإن كان يسميه علم العمران ويجعل موضوعه "الاجتماع البشرى": "وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشرى الذى هو العمران

---

[١] - قاسم : مساهمة الفكر العربى، ٩، الخشاب أصول ٩.

[٢] - المقدمة : ٥.

[٣] - انظر السابق ، ٤.

[٤] - انظر الخشاب، أصول ٩، قاسم مساهمة ٩.

ونميز مـا يلحقـه مـن الأحـوال لذاتـه وهـذا هـو غـرض هـذا الكتـاب الأول مـن تأليفنا "[١] ويحس ابن خلدون بوضوح أنه بذلك ينشىء في الفكـر الإنسـاني علمًـا جديدًا كل الجدة مستقلاً بموضوعه الخاص ومنهجه المعين وقضاياه أو مسـائله التـي يتناولها بالبحث: "وكأن هذا العلم مستقل بنفسـه، فإنـه ذو موضـوع وهـو العمـران البشري والاجتماع الإنساني. وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيًا كان أو عقليًا.."[٢]

على أن ابن خلدون لم يكتف بالدعوة النظرية إلى هذا العلم، بـل شـق طريقـه العملي بكتابة "المقدمة" وتوصل فيه إلى بعض النتائج والأفكار، وإن كـان أكثرهـا – بالطبع قاصرًا على المجال الـذى أتيحـت لـه ملاحظتـه ودراسـته فحسـب، يقـول الأستاذ الخشاب : "حـدد ابـن خلـدون موضوع العلم بأنـه دراسـة علـم الاجتمـاع الإنساني وظواهره وقسم دراساته إلى قسمين واضحين:

القسـم الأول : بحوث تتعلق ببنية المجتمع أو "المورفولوجيا الاجتماعية" وهي البحوث التي تتنـاول دراسـة الظواهـر المتصلـة بـالبدو والحضـر وأصـول المدنيـات.. وتوزيع السكان وظواهر الهجرة وتخطيط المدن فـي الفصلـين الرابـع والأول مـن مقدمته .

والقسم الثاني : هو دراسة النظـم العمرانيـة، فـدرس الظواهـر السياسـية فـي الفصل الثالث والظواهر الاقتصادية في الفصل الخامس. والظواهر التربوية واللغويـة في الفصل السادس ودراساته هذا تدلنا علـى أنـه اسـتوعب معظـم فـروع علـم الاجتماع وعالج أهم أبوابه "[٣] ثم يعقب بقوله:

---

[١] – المقدمة، ٣٥ – ٣٦.

[٢] – السابق، ٣٧ – ٣٨.

[٣] – الخشاب، أصول ١٠.

"غير أن هذه الدراسات على ما فيها من جدة وأصالة لم تنل ما كانت تستحقه من الذيوع والانتشار والمتابعة والمثابرة "[١] وهذا هو ثمن الضعف الذى اعترى الحضارة الإسلامية، دفعه المجتمع المسلم بعدم إفادته المثلى من أفكار ابن خلدون ومتابعة تطويرها. ولكن مجرد ظهور هذا الفكر شاهد على حيوية هذا الفكر الإسلامى وقابليته للتجدد مع الأيام، وعسى أن يتلافى المحدثون ما وقع فيه بعض أسلافهم من سلبية وجمود.

د- أثره :

ليس معنى ما سبق أن عمل ابن خلدون العلمى قد مضى دون تأثير فى الحياة الإسلامية على الإطلاق؛ فهناك مؤرخون مصريون تأثروا بمنهجه وتصوراته فى عمق، ومنهم المقريزى وغيره. وعنى المفكرون المسلمون المشغولون بالإصلاح والنهضة فى القرنين الأخيرين بأفكاره ومؤلفاته. ومن أبرزهم الشيخ محمد عبده وتلاميذه بمصر، وكان رحمه الله - يدرس "المقدمة" فى مدرسة "دار العلوم" وغيرها. ومنهم المفكر الجزائرى مالك بنى النجا، فضلاً عن اشتغال العديد من الباحثين الجامعيين بنظرياته فى الاجتماع والثقافة وعلى رأسهم المفكر المصرى البارز الدكتور طه حسين رحمه الله.[٢]

---

[١] - السابق، ١١.

[٢] - - انظر، حسن الشافعى: فى فكرنا الحديث والمعاصر، ١٤٨.

٢- صدر الدين الشيرازى

أ- حياته :

عرف محمد بن إبراهيم بلقبه صدر الدين مشفوعًا بنسبته إلى بلده شيراز، وسماه تلاميذه وهواة فلسفته "صدر المتألهين"، وعُرف فى أوساط الشيعة باسم "الملاصدرا". وقد ولد فى مدينة "شيراز" الشهيرة فى الجنوب الغربى من إيران، فى عام ٩٧٩ أو عام ٩٨٠هـ (١٥٧٣م) لأسرة غنية، فقد كان أبوه وزيرًا فى ولاية فارس، وهى إحدى الولايات التابعة حينئذ للدولة الصفوية فى إيران. ومكنه ثراء أسرته من التفرغ للدراسة، وحين ضاقت شيراز بطموحه العلمى رحل إلى "أصفهان" وكانت عاصمة الدولة ومركز الدراسات الدينية والفلسفية، وفيها تتلمذ لمجموعة من الأساتذة من أبرزهم اثنان: والعالم العربى - صاحب الكشكول - المشتغل بالدراسات الدينية والعربية بهاء الدين العاملى (ت ١٠٣١هـ)، العالم الإيرانى محمد باقر (ت ١٠٤٠هـ) زعيم المدرسة العقلية - مع لمسة إشراقية - فى أصفهان.

وحين بلغ أوجه الفكرى ساوره شعور بالغربة فاعتزل فى قرية قريبة من "قم" مدة تزيد على عشر سنين، كان فيها عاكفًا على التأمل، ملتزمًا لوناصوفيا من الحياة كأنما كان يبغى الوصول إلى حالة "الكشف الروحى". التى قال عنها أستاذه الدماد: "إن المعرفة بدونها عبث مضيع". والمرجح أنه قد استشرف فى هذه العزلة بعض أفكاره الفلسفية الهامة.

وقد أخذت شهرته تذيع أثناء عزلته. فاستدعاه أمير فارس ليدرّس فى مدرسة بناها بشيراز. فبدأ صدر الدين مرحلة جديدة من حياته توفر فيها على التدريس والتأليف، وكان - رحمه الله - مولعًا بالحج فقدم البيت الحرام سبع مرات ماشيًا،

وقد وافته المنية وهو عائد من الحجة السابعة بمدينة البصرة في العراق فدفن بها عام ١٠٥٠ هـ/١٦٤٠ م.[1]

ب- مؤلفاته :

قد خلف الملا صدر أكثر من أربعين مؤلفًا في الدراسات الفلسفية والدينية منها: تفسير القرآن الكريم، وشرح لكتاب "الكافي" الذى هو عند الشيعة كالبخارى عند أهل السنة، وأهمها - من الناحية الفلسفية - شروحه على "الشفاء" لابن سينا وعلى "حكمة الإشراق" للسهروردى، ولعلهما من مؤلفاته المبكرة، ثم "شواهد الربوبية" الذى يعرض فيه فلسفته الخاصة بإيجاز - ولعله آخر مؤلفاته - و "الأسفار الأربعة" أكبر مؤلفاته وأشهرها وأكثرها استيعابًا لأفكاره الخاصة ولتقاليد الفكر الفلسفى فى عصره، وعنوانه الأصلى: "الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية" يدل على موضوعه. ويلتقى فى هذه المؤلفات جميعًا تأثير تيارات ثلاثة: المشائية الإسلامية، والأفلاطونية المحدثة، والتصوف العرفانى، ولكن مع روح نقدية واحترام للشريعة واستمداد منها ونزوع إلى الإبداع والتجديد.[2]

جـ- فلسفته :

الفلسفة عند صدر الدين هى "العلم الكلى" الذى يستهدف معرفة الوجود على ما هو عليه فى الواقع بصفة عامة، تاركًا تفاصيل الظواهر للعلوم الجزئية المختلفة، وهو فى نظرته الكلية إلى الوجود يميل إلى لون من "وحدة الوجود" قريب من ذلك الذى يعرف عن ابن عربى (٦٣٨ هـ)، ويمثله الشعار الذى يتردد كثيرًا فى مؤلفات صدر الدين "بسيط الحقيقة كل الأشياء"[3]، أى أن الوجود الواجب البسيط يتضمن

---

[1] - انظر محمود الخضيرى، "صدر الدين" ضمن "دعوة التقريب" ص ٣٩٥ - ٤٠١، هادى علوى، نظرية الحركة ٢٦ - ٥٠، عبد اللطيف : تجريد الاعتقاد ٣٥٠ وما بعدها.

[2] - راجع مقدمة الأسفار الأربعة.

[3] - انظر العلوى: نظرية الحركة، ٣٩.

كل شيء يوجد عنه من الممكنات بنحو ما. ودون أن ندخل في تفاصيل هذه الفكرة العويصة التي أثارت العلماء الرسميين على الشيرازي نعرض فكرة أخرى ليست مقطوعة الصلة بها، ولها أهمية أساسية في فلسفته إذ يعتمد عليها في حل مشكلات كثيرة، وهي فكرة:

الحركة الجوهرية: كان الفلاسفة قبل صدر الدين - متأثرين بأرسطو - يقولون بحصول الحركة في مقولات أربع فحسب هي الكم والكيف والأين والوضع، وينكرون حصول الحركة في مقولة الجوهر. ويعتبرون أن التغير في الجوهر أي في الهيولى أو الصورة إنما هو من قبيل الكون والفساد، فباجتماعهما يوجد الجسم ويكون. وبافتراقهما يفسد وينعدم، وهذا وإن كان ضربًا من التغيير في الوجود بالمعنى العام. ليس حركة حقيقية، إذ الحركة لا تتحقق إلا بعد وجود الجسم، والتدرج أيضًا ملحوظ فيها. وكلاهما غير متحقق في الكون والفساد؛ ولذا عرفوا الحركة بأنها "كمال أول" لما هو بالقوة من حيث هو كذلك" أو بعبارة أوضح "التغير التدريجي للجسم المتحرك أثناء حصوله"[١] ويمكن تعريف صورها الأربع في الأجسام كما يلي:

١- الحركة في الكم: بزيادته أي النمو، أونقصه أي الذبول والاضمحلال، ولا تقع إلا فيما له مقدار، إذ معنى الحركة في الكم تبدل عظم الشيء أي مقداره زيادة أو نقصًا.

٢- الحركة في الكيف: وتسمى "الاستحالة" أي تبدل حالات وصفات الشيء. كاختلاف لونه وشكله ورائحته ودرجة حرارته ونحو ذلك من الكيفيات التي تطرأ عليه.

---

[١] - العلوى، "نظرية الحركة" الفصل الأول.

٣- الحركة فى الأين: أى الانتقال فى المكان. وهو المشهور من معانى الحركة.

٤- الحركة فى الوضع: ومثلها دوران الشىء حول نفسه حيث يتبدل الوضع أى نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض، مع بقاء موضعه - أى الأين - ثابتًا ومع بقاء الكم والكيف على حالهما أيضًا.

وقد جرى المشاءون المسلمون على هذا التقليد الفلسفى. حتى جاء صدر الدين فنادى بحدوث الحركة فى الجوهر أيضًا. أى أن جوهر الشىء أو كيانه نفسه قد يعتريه التغير فيشتد أو يضعف، وبذلك أدخل عنصر الحركة فى صميم الوجود وحقيقته وبنيته الأساسية، لا فى المركبات الوجودية والحالات والأوضاع والأماكن التى تعرض لها.

وهذه فى الحقيقة خطوة فلسفية فى اتجاه جدل كونى أو صيرورة وجودية عميقة، ربما حدس بما يشبهها بعض القدماء من الإغريق ولكنهم لم يتوصلوا إليها. ثم عادت لتشغل بعض المفكرين المحدثين ولكن فى إطار انتهى إلى أن يكون ماديًا متطرفًا بعد أن بدأ كونيًا مثاليًا أول الأمر.

ونظرية "الملا صدرا" عميقة ومتعددة الأبعاد. ولها أثرها المحورى على مذهبه وطريقة حله للعديد من المشكلات الدينية والفلسفية[1]:

أ- فهو يستخدمها لإثبات حدوث العالم وبالتالى كونه مخلوقًا لله. إذ يعتبر التغير فى العالم دليلاً على زواله. لأن المتغير لا يبقى على حال. وإذا كان التغير نافيًا للبقاء بلا نهاية لهذا الكون المادى فهو ينفى عنه أيضًا القدم ويوجب له البداية، فالمتغير له أول وآخر وهذه نظرة تخالف نظرة المشائين وخاصة الفارابى

---

[1] - السابق: ص ٥٣، وما بعدها.

وابن سينا الذين قالوا بقدم العالم زمانًا وإن كان فى ذاته ممكنًا ومحتاجًا إلى علة[١]، فهو مساوق لله فى الوجود رغم أنه معلول له تعالى، أما نظرة الشيرازى المبنية على الحركة الوجودية فتؤكد البداية للعالم من جهة وصيرورته إلى الفناء من جهة أخرى، وهذا أكثر موافقة للنصوص الدينية (كان الله ولا شىء معه - كل شىء هالك إلا وجهه).

ب- إن الذى يفنى هو عالم المادة، أما العالم العقلى أو عالم الروح أو الملأ الأعلى فلا يخضع لهذا القانون ومن هذه التفرقة يتخذ الشيرازى الحركة الجوهرية سبيلاً إلى إثبات عقيدة دينية أخرى طالما حيرت الفلاسفة والمفكرين وهى البعث أو المعاد؛ إذ يرى أن الإنسان عندما يزداد تجوهر نفسه أو يشتد وجودها تخلع عنها البدن كلية أى تذوق الموت، ولعدم تعرضها بعد ذلك للتغير فى الملأ الملائكى فلن تموت مرة أخرى، بل ستبقى إلى الأبد فى ذلك العالم المجرد، الذى هبطت منه أصلاً لكى تعبر محنة الحياة المادية، وتحصّل من خلال عقباتها كمالاً لم يكن ليتهيأ لها لولا هذا الهبوط الذى اقتضته الحكمة العليا[٢].

جـ- والحركة الجوهرية هى مبدأ الحركة الذاتية للأجسام، أو سر ارتباط المعلولات بعللها عند الشيرازى؛ فطبيعة الجسم هى مبدأ حركته الجوهرية؛ وهو يعنى بذلك أن مبعث حركة الجسم قوة جوهرية فيه هى طبيعته الخصة دون تدخل من خارجه، فالحركة الجوهرية من لوازم الجسم الطبيعى نفسه، ولكن هذا منعطف خطير فى تفسير العلية الطبيعية قد لا يلتقى مع بعض الاتجاهات الدينية، غير أن الشيرازى يجتاز هذا المنعطف على أساس التفرقة بين محرك يسبب الحركة وهى طبيعة الجسم نفسها، ومحرك يعطى وجود الذات المتحركة وبالتالى وجود الحركة

---

[١] - انظر ابن سينا، الإشارات ٣/٤٩٧، والنجاة ٢٢٥-٢٢٧، والفارابى: المجموع ٧٠-٧١، ١٢٨.

[٢] - انظر العلوى، نظرية الحركة، ١٣٤ - ١٣٦.

أيضًا وهو الخالق سبحانه. فالطبيعة مبدأ الحركة الجوهرية ولكن خالق الطبيعة نفسها هو الله تعالى. ولا إيجاب على الله ولا تعجيز له؛ فهو إن شاء خلق الطبيعة وإن شاء لم يخلق لا معقب لحكمه. وهكذا يستخدم الرجل فكرته في دعم مبدأ العلية ولكن دون عدوان على الحقائق الدينية.

ولعل هذه التطبيقات الثلاثة تبين الأهمية الميتافيزيقية لهذه الفكرة في مذهب الشيرازي، وتكشف على أية حال طرافتها وأصالتها، فضلاً عن براعته في استخدامها. وأيًا كانت وجهة النظر في قيمة الفكرة نفسها وما يمكن أن يترتب عليها من نتائج، فإن المرء لا يملك إلا أن يعجب بما في الفكرة من جدة وطرافة ومن إمكانات فلسفية جديرة بالتقدير، وإن لم تعجب المشائين الملتزمين بأفكار أرسطو.

ونكتفي بهذا القدر الذي نرجو أن يفتح شهية القارئ لمزيد من الإلمام بأفكار فيلسوف شيراز الذي دون أكثر كتبه بالعربية، وأخذ العالم العربي يهتم أخيرًا بفكره الذي غدا يثير الآن اهتمام بعض الأوساط العالمية أيضًا، أما في وطنه فقد ترك الرجل بصماته على فكر القرون الثلاثة التي جاءت بعده.

د- أثره :

يظهر أثر فيلسوف شيراز في مجال الفكر الاثنا عشرى التقليدي، وفي المجال العرفاني أيضا، كما يمتد إلى خارج الإطار الشيعي، وقد كان مسلكه الديني الحميد ومشاعره الروحية المتأججة عونا على قبول أفكاره وذيوع مؤلفاته. وإن لم يتابع أحد - فيما نعلم - فكرته الرئيسية عن "الحركة الجوهرية" غير أن في فكرة "الذاتية" التي ستظهر عند إقبال شبه منها. وفي القرن الحالي ظهرت دراسات في إيران والعالم العربي تهتم بفكر الرجل وتدرس آراءه.

٣- محمد إقبال

أ- حياته :

ولد محمد إقبال بإقليم البنجاب بالهند سنة ١٨٧٧م لأبوين متدينين - وإن كانت أصول أسرته هندوكية - وتربى منذ صغره تربية إسلامية، فحفظ القرآن الكريم وتعلم العربية والفارسية فى مسقط رأسه. ثم انتقل إلى "لاهور" التى كانت آنذاك مركز إشعاع ثقافى إسلامى. وهناك واصل دراسته وحصل على "الليسانس" فى الآداب. ثم نال درجة "الماجستير" فى الفلسفة، وعمل مدرسًا للأدب الإنجليزى فى الكلية التى تخرج فيها، وانتقل فى سنة ١٩٠٥م إلى لندن حيث أمضى فى جامعة "كمبردج" زهاء ثلاث سنوات درس فيها الفلسفة والقانون وسافر إلى ألمانيا فى سنة ١٩٠٧م، وحصل من جامعة "ميونيخ" على درجة الدكتوراه، وعاد إلى "لندن" وحضر الامتحان النهائى فى الحقوق وانتسب إلى مدرسة الاقتصاد والعلوم السياسية فى لندن وتخصص فى هاتين المادتين أيضًا. ثم رجع بعد ذلك إلى الهند سنة ١٩٠٨م؛ ليمارس نشاطه العملى فى السياسة والفن والثقافة.

ومع هذه الدراسة العميقة للثقافة الغربية - فلسفة وقانونًا واقتصادًا - فإن إقبالاً نفسه بين أنها قد زادته إيمانًا وإدراكًا للأصالة الثقافية الإسلامية إذ يقول: "لم يستطع بريق العلوم الغربية أن يبهر لبى ويغشى بصرى، وذلك لأنى اكتحلت بإثمد مدينة الرسول -صلى الله عليه وسلم".

وقد عمل إقبال بعد عودته إلى وطنه محاميًا لكى يكسب ما يقوم بمطالبه المادية. وصرف جل وقته للنظر فى أحوال المسلمين وتدبير طريق خلاصهم، ثم خرج على [illegible]س فى سنة ١٩١٥م بمنظومته الرائعة "أسرار الذات الإنسانية". وتتالت بعد ذلك دواوينه وكتبه، حتى نشر فى سنة ١٩٣٢م ملحمته الخالدة "جاويد نامة" التى كانت باعتراف الباحثين أعظم أعمال إقبال. وواصل بعد ذلك إنتاجه الفكرى والفنى

ومشاركته العملية فى تدبير شئون المسلمين بالهند، وهو صاحب فكرة إنشاء دولة "الباكستان" الإسلامية، وظل يجاهد فى سبيلها وفى سبيل تحرير الأمة الإسلامية، إلى أن وافته المنية فى إبريل من سنة ١٩٣٨م.

ب- مؤلفاته :

دواوين إقبال الفارسية هى :

١- "رموز خودى" أى أسرار الذات الإنسانية (١٩١٥).

٢-"رموزبى خودى" أو رموز نفى الذات (١٩١٨).

٣- "بيام مشرق" أو رسالة الشرق (١٩٢٣).

٤- "زبور عجم" أو زبور العجم" (١٩٢٧).

٥- "جاويد نامه" (١٩٣٢).

٦- "مسافر" (١٩٣٤).

٧- "بسجه بايدكرد" أى ما العمل يا شعوب الشرق (١٩٣٦).

٨- "أرمغان حجاز" أو هدية الحجاز (نشر بعبد وفاته ١٩٣٨).

أما دواوينه التى نشرها باللغة الأردية فهى :

١- "بانك دران" أى صلصلة الجرس (١٩٢٤).

٢- "بال جبريل" أى جناح جبريل (١٩٣٥).

٣- "ضرب الكليم" (١٩٣٧).

وله كتابان نشرهما بالإنجليزية هما :

١- تطور الفلسفة فى إيران (١٩٠٨)

٢- تجديد التفكير الدينى فى الإسلام (١٩٢٨).

جـ- فلسفته :

لقد كان الدكتور محمد إقبال شاعرًا موهوبًا من مستوى رفيع، ومفكرًا مبدعًا يحمل هموم أمته، ويرتاد لها طريق النهضة، باعتبارها أمة ذات رسالة خالدة متجددة، تقوم على الوحى، وتدافع عن التوحيد، وتحرر الإنسان. وهو فى مجال الفكر دارس ناقد للتاريخ العقلى للأمة الإسلامية كأنه ابن خلدون القرن الرابع عشر، يكشف عن أسراره وأطواره، ويلقى عليه أضواء التمحيص والنقد، ويدعو إلى إعادة البناء والتجديد. وهو فى الوقت نفسه منشئ مبدع يخاطب الإنسان المسلم. ويخلص له النصيحة، ويبث فى قلبه الثقة، ويدعوه إلى العمل والجهاد، ويوقظ فى نفسه روح التضحية، ويحدوه على طريق البذل والنبل، والشهادة والفداء.

وكلا الجانبين مرتبطان فى حياة إقبال الروحية والعملية، فنقده لتراث المسلمين الروحى والعقلى، وسائر جوانب "الفكر الإسلامى" يرتبط بفكرته الخاصة عن "الذاتية" أو أسرار النفس أو مبدأ "الشخصية" الذى هو فى نظره قوام الحياة وسر الخلود.

إننا هنا فى العالم العربى نعرف شيئًا عن إقبال المفكر الناقد والمصلح المجدد، وبخاصة من خلال كتابه الذى نشر بالعربية فى مطلع النصف الثانى من هذا القرن بالقاهرة "تجديد الفكر الدينى فى الإسلام". وربما ضم البعض منا إلى هذا العمل العظيم عملاً آخر له كان قد أنجزه فى مطلع شبابه، وهو "تطور الفكر الدينى فى إيران" وكل منهما ليس مجرد تأريخ للفكر الإسلامى، وإنما هو إعادة نظر فيه؛ لتحليله وتمحيصه ثم إعادة بنائه؛ ليكون دليل عمل فى المستقبل، وهاديًا إلى نشأة جديدة أو بعث ثقافى للأمة المسلمة التى كادت تنسى نفسها، وتلقى عن كاهلها أماناتها ومسئولياتها نحو بنى الإنسان.

ولكن هذا الدور الفكرى لا يتبدى على حقيقته إلا فى ضوء فكرة إقبال عن "الذاتية" التى أثرت - فيما أعتقد - فى نظراته النقدية لتراثنا الفكرى، وفى تبشيره الأمة بطريق جديد، والجمع بين هذين الجانبين هو الذى يكشف عن حقيقة مفهومه "للتجديد".

١- إقبال والتجديد :

كان إقبال رجل علم وثقافة، أكثر منه رجل عمل وسياسة. ولكنه بعد ذلك وقبله فنان أصيل. ولعل أبرز جوانب شخصيته وأبقاها كونه شاعرًا مبدعًا، ومفكرًا مجددًا وربما من الخير أن نعرض - فى إيجاز شديد - لبعض ملامح فكره الفلسفى التجديدى.

نظر إقبال فى أوضاع العالم الإسلامى فى عصره. وهو يرزح تحت أثقال الاستعمار الغربى ويتململ ثائرًا أو يقاوم بائسًا فى مناطق عديدة. فأدرك أن جوهر هذه المحنة هو الفقر الروحى والثقافى الذى تعانى منه الجماهير المسلمة، مما جعلها طعمة سائغة لثقافة المستعمر وتقاليده وقيمه قبل سلطانه وحكمه. فنادى بالتجديد الفكرى، وهو لون من الثورة الثقافية يستهدف بناء الإنسان الحر الذى يتطلع إليه العالم الإسلامى بل العالم كله، وكان يرى أن فى قدرة الأمة المسلمة أن تقدم للعالم هذا الإنسان الجديد. ولن يتسنى ذلك إلا بالعودة إلى جوهر الثقافة الإسلامية فى عقيدتها الإيجابية النقية، وفكرها المتفتح البناء، وروحها الإنسانية السمحة:

١- وإنما يتحقق ذلك بالرجوع إلى النبع الأول للثقافة الإسلامية وهو القرآن الكريم، وغرس العقيدة الفطرية البسيطة فى قلوب المسلمين مطهرة من البدع والخرافات. إيجابية تدفع إلى العمل والجهاد، تحرسها عبادات ربانية خالصة تحول دون الشرك ولا تسحق ذاتية الإنسان.

٢- ولكن العودة إلى النبع الأصيل لا تعنى إغفال الكنوز التى خلفتها الثقافة الإسلامية على مدى القرون التى قضاها أسلافنا يتأملون هذا الكتاب ويسوسون الحياة به ؛ ولذا فقد كان من أكثر دعاة التجديد وعيًا بالجوانب الإيجابية للتراث الكلامى والصوفى والفقهى فى ثقافتنا، والتجديد عنده هو "إعادة بناء" هذه الثقافة من تلك العناصر الإيجابية، بعد نقدها فى ضوء القرآن، وصقلها بأدوات الفكر الحديث. فلم يحُلْ نزوعه السلفى دون تقديره العميق للفكرى الصوفى، برغم نقده لما يسميه بالتصوف الأعجمى أو الرهبانية[1].

٣- ومع اعتزاز إقبال بالثقافة الإسلامية وإيمانه بحيويتها فقد تعمق الثقافة الغربية وأفاد منها على نحو لم يتح لغيره من دعاة التجديد حتى ليصفه مؤرخ جليل كأبى الحسن الندوى بأنه "أعمق مفكر أوجده الشرق فى عصرنا الحاضر[2]". وقد اتخذ موقفًا نقديًا من الحضارة الغربية وعارض دعاة التقليد الأعمى لها بين المسلمين، وحذر من استجلاب أفكارها المتعارضة مع جوهر الثقافة الإسلامية كالشيوعية المادية أو القومية العنصرية أو الرأسمالية المستغلة[3]. ودعا للإفادة من جوانبها الإيجابية وخاصة نزعتها العلمية وأسلوبها التجريبى، معتبرًا أن هذه الجوانب هى تطوير لما ورثته هذه الحضارة عن الفكر الإسلامى نفسه[4]. لقد كان يقول وهو بين ظهرانى القوم: "إن بريق الأفكار الغربية لم يستطع أن يبهر لبى أو يغشى على بصرى؛ لأنى اكتحلت بإثمد مدينة رسول الله – صلى الله عليه وسلم-"

---

[1] [illegible] الدين : رسالة الخلود ٢٠ وما بعدها.

[2] - الندوى : الصراع ١٨.

[3] - السابق ١٠٠، ورسالة الخلود ١٥٦ وما بعدها.

[4] - إقبال : تجديد التفكير ١٤٦ - ١٥١ وما بعدها.

وتوجه إليهم بعد عدته من الهند محذرًا: "يا ساكنى ديار الغرب. إن أرض الله ليست حانوتًا. إن الذى توهمتوه ذهبًا خالصًا سترونه معدنًا زائفًا. وإن حضارتكم ستبخع نفسها بخنجرها، إن العش الذى يبنى على غصن رقيق لا يثبت"[١].

هذا هو مفهوم "التجديد" عند إقبال منبثقًا من القرآن، مستمدًا روافده من تراث الفكر الإسلامى كله، مستوعبًا للموقف الفكرى والحضارى فى عالمنا المعاصر، دون أن يقع فى شرك التقليد الزائف، وتلك لعمرى أصول أية محاولة تجديدية ناضجة. وأيامًا كان الرأى فى محاولته التجديدية وتفاصيلها التطبيقية[٢]، فما زال العالم الإسلامى يتطلع إلى ممارسة أصيلة للتجديد فى ضوء هذه الأصول تحقق الهدف المنشود.

٢- فكرة "الذاتية":

حاول إقبال أن يقدم مذهبًا أو نظرية - هى فى رأيه محاولة لبيان وجهة النظر الإسلامية- فى العالم وفى الإنسان، تدور على فكرة محورية عنده هى "الذاتية". وسنعرض لها من خلال كلمات إقبال مختتمين بذلك هذه اللمحة الموجزة عن فلسفته، وعن موقعه من الفكر الإسلامى.

نستمع إليه يخاطب قارئه فى ختام كتابه عن تجديد الفكر الإسلامى: "انشد العون من شهود ثلاثة لتتحرى حقيقة مقامك: أولها عرفانك لذاتك فانظر نفسك فى نورك أنت، والثانى معرفة ذات أخرى فانظر نفسك فى نور ذات سواك، والثالث المعرفة الإلهية فانظر نفسك فى نور الله".

---

[١] - عزام: إقبال ٢٢[illegible].

[٢] - السابق ٤٦.

"أأنت مجرد ذرة من تراب؟! اشدد عقدة ذاتك واستمسك بكيانك الصغير. ما أجل أن يصقل الإنسان ذاته، وأن يختبر رعونتها في سطوع الشمس. فاستأنف تهذيب إطارك القديم وأتم كيانًا جديدًا.

مثل هذا الكيان هو الكيان الحق، وإلا فذاتك لا تزيد أن تكون حلقة من دخان"[1].

إن فكرة الذاتية هذه تقوم على أصول إسلامية. فالإنسان ليس هو الحيوان الناطق الذى يتحدث عنه فلاسفة الإغريق، وإنما هو الحارث الهمام كما نبه المصطفى عليه السلام، بقوله: "أصدق الأسماء الحارث والهمام"، والحرث هو العمل والإنتاج، والهم هو العزم والإرادة. هذا هو جوهر الإنسان كل إنسان، وهو الحقيقة التى يفجرها فيه الدين الخاتم دين العمل والجهاد كما يقول إقبال، والتى يحاول الفكر الباطنى المتنصل أو المتحلل من الشريعة، والتصوف العجمى الداعى إلى فناء الشخصية وأوهام الوحدة الوجودية، والفكر الجامد المحنط الخالى من الروح القرآنية والجذوة النبوية – أن يغشى على حقيقته ويخفت صوت دعوته {إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانًا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقًا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم} (الأنفال : ٢ – ٤). إنهم أيضًا فى وصف القرآن {الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبًا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون} (الأعراف : ١٥٧).

---

[1] – انظر محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث، ٣٧١ – ٤٣٨ – و عبد الحليم محمود : الإسلام والعقل ١٥٢ – ١٥٥.

عبر إقبال عن هذه النظرية بأسلوب الشعر فى ديوانيه (أسرار خودى) و (رموز بيخودى) وهذا الأخير بدوره توضيح لفكرة الذاتية ببيان ارتباطها بالجماعة؛ فالذات لا تنمو فى فراغ، والذات إنما تستحكم وتتبلور بمجموع أمور ثلاثة: الإرادة والقـوة، والعمل الجاد المتواصل، والارتباط بالأمة وأهدافها وقيمها؛ فقطرة الماء لا تتحـول إلى لؤلؤة إلا فى أعماق البحر، يقـول إقبـال فـى مقدمـة الديـوان الأول: "الحيـاة كلـها فردية، وليس للحياة الكلية وجود خارجى، حيثما حلت الحياة تجلت فى شخص أو فرد أو شيء، والخالق كذلك فـرد، ولكنـه أوحـد لا مثـل لـه أرى أن هـدف الإنسان الدينى والأخلاق إثبات ذاته لا نفيها وعلى قدر تحقيـق انفراده أو وحدتـه يقرب من الهدف، قال الرسول – صلى الله عليه وسلم – : "تخلقـوا بـأخلاق الله" فكلما شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة كان هو كذلك فردًا بغير مثيل"[١].

كان إقبال يتخذ فى أكثر شعره نموذجًا لهـذه الذاتيـة الفارهـة الأصليـة: مـن رجال الحكم والعمل السلطان تيبو الشهيد الذى قاتل الإنجليز فى احتلالهـم للـهند إسقاطهم الدولة الإسلامية بها حتى قضى شهيدًا نبيلاً، ومن رجال الفكـر والدعـوة مولانا جلال الرمى الذى اتخذه مرشدًا له فى معراجه الروحى أو رحلتـه السـماوية التى وصفها فى ديوانه (جاويد نامة أو رسالة الخلود). وكـان يـرى أن أكمـل مثـال إنسانى فى كل معانى الإنسانية ومواقفها هو محمد – صلى الله عليه وسلم – {لقـد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرًا} (الأحزاب : ٢١) .

لكن الارتباط بالأمة، والتواصل البناء بين الذوات المستقلة أمر مطلوب. ومن ثم فإن التصوف الداعى إلى الفناء بمعنى الغيبوبة ليس هو التصوف الحق، بل التصوف الحق، هو إحكام الذات بكسب الكمالات والتخلص من الرعونات. هو تخل يعقبـه

---

[١] – عبد الوهاب عزام: إقبال ٧٩.

تحل ليتهيأ السالك للتجلى الإلهى، وهو يروى فى مفتتح الباب الرابع من كتابه (تجديد الفكر الدينى) مقالة الصوفى الذى نازعه نفسه إلى الغيبوبة والفناء والتلذذ بأنوار الشهود (لقد عاد محمد - صلى الله عليه وسلم - من مقام قاب قوسين، والله لئن بلغت إلى هناك فلن أعود أبدًا) لكن محمد - صلى الله عليه وسلم - عاد، وحتى قبل أن يعود كان مالكًا لنفسه متمكنًا فى حاله ساعيًا إلى غايته رغم الآيات والأنوار الباهرة للألباب {ما كذب الفؤاد ما رأى أفتمارونه على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدرة ما يغشى ما زاغ البصر وما طغى لقد رأى من آيات ربه الكبرى} (النجم : ١١ - ١٨).

أيها المسلم: هذا هو الطريق، ولا مدعاة للحيرة، لقد كان إقبال يقول فى تواضع الهندى جم مشيرًا إلى أصله ويخاطب العرب فى أدب بالغ: إنها بضاعتكم ردت إليكم .. فخذوها من يد إقبال تقبل عليكم الكرامة والحياة.

الفهرس

رقم الايداع
١٩٩٨/٤٥٢٩
I. S. B. N. 977 - 222 - 160 - 8
مطبعة العمرانية للأوفست
الجيزة : ت/ ٥٨١٧٥٥٠